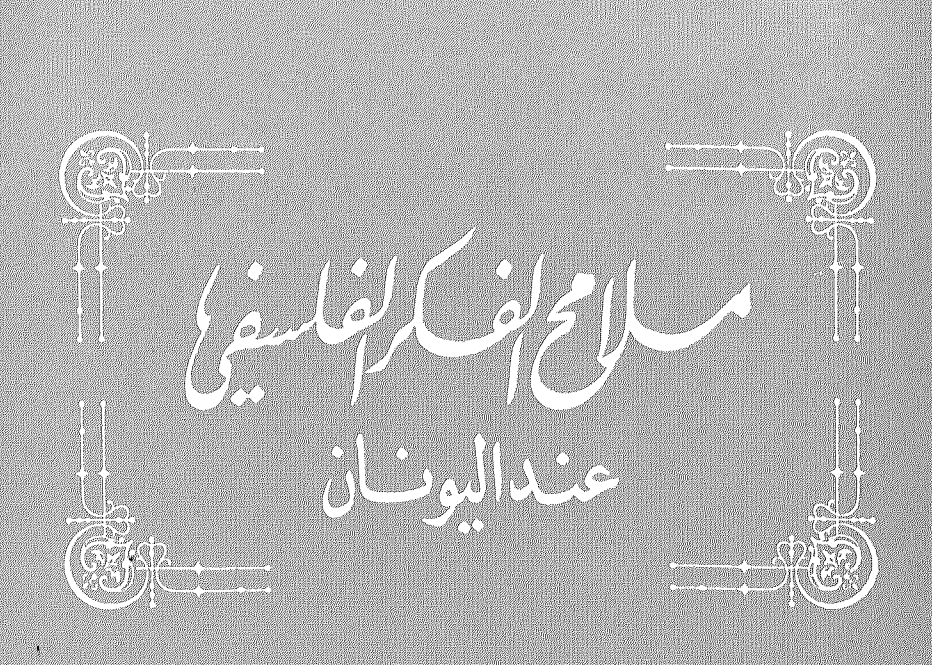
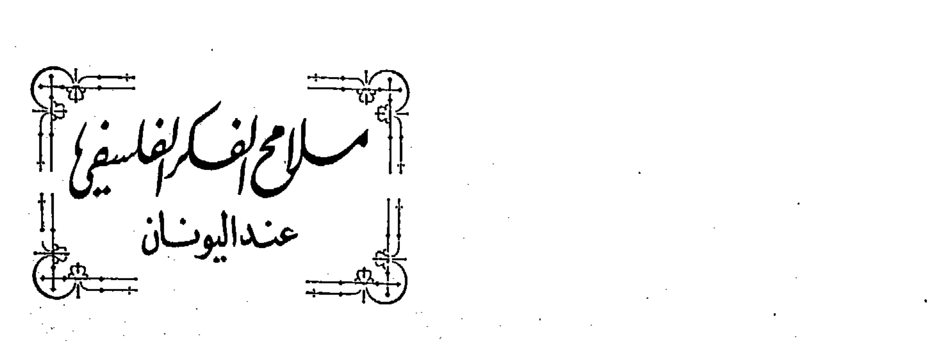


دكتور حربي عباس عطيتو
كلية الآداب - جامعتي الإسكندرية
وبيروت العربية

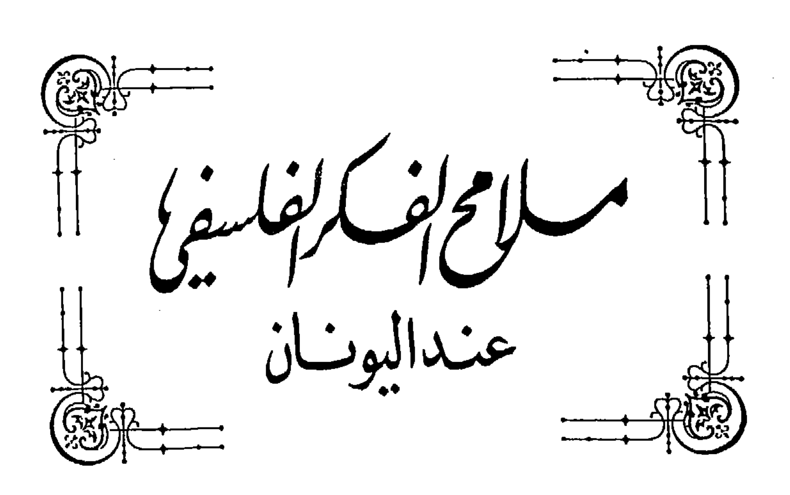
١٩٩٢

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣




ملامح الفكر الفلسفي
عند اليونان





ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان

دكتور حربي عباس عطيتو

كلية الآداب - جامعتي الإسكندرية

وبيروت العربية

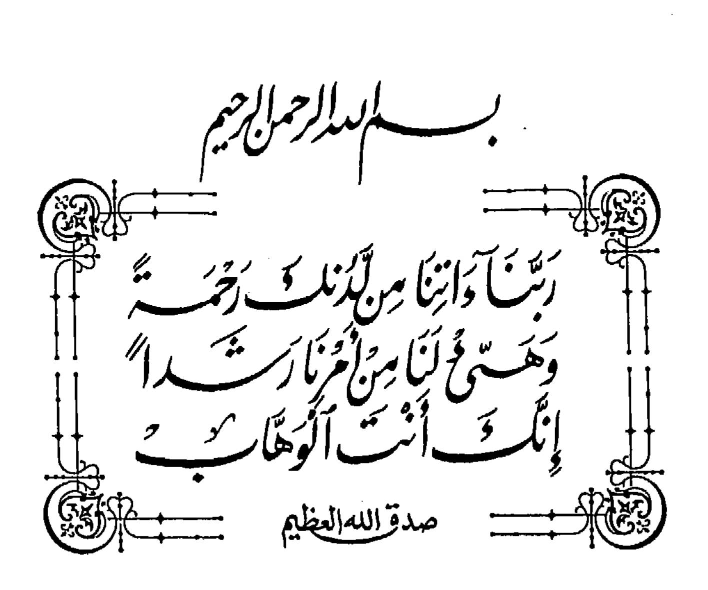
١٩٩٢

دار المعرفة الجامعية

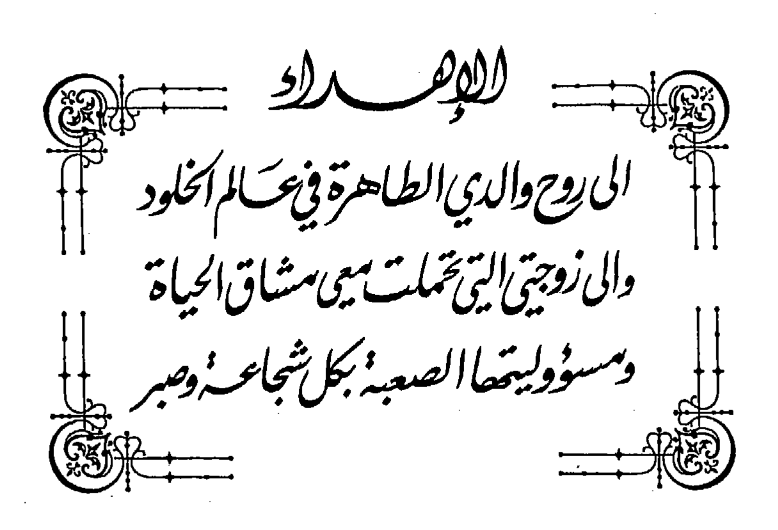
٤٠ ش سوتير - إسكندرية

ت : ٤٨٣٠١٦٣




بسم الله الرحمن الرحيم
رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً
وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً
إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ
صدق الله العظيم




الإهداء
الى روح والدي الطاهرة في عالم الخلود
والى زوجتي التي تحملت معي مشاق الحياة
ومسؤوليتها الصعبة بكل شجاعة وصبر



مقدمة

إن حب الحكمة كالشمس تماماً، بزغ نوره في الشرق ثم ما لبث أن انتشر تجاه الغرب، ذلك أن الحضارات الشرقية القديمة قد سجلت تقدماً وازدهاراً في مختلف العلوم والفنون؛ وفلسفة اليونان مدينة للفكر الشرقي القديم وبخاصة في مصر وفارس والهند والصين، ففي مصر نادى «بتاح ـ حتب» بفكرة الإله الذي يهدي الناس على الأرض، ثم ارتقى «إختاتون» من هذه الفكرة إلى نظرية إله واحد وعالم واحد؛ «وزرادشت» قد حاول أن يفسر مشكلة الخير والشر باستخدام النظرية التي تقول اننا نعمل سوياً مع الله على بناء عالم أفضل؛ وتصور «بوذا» رؤية أخوة ديمقراطية ترفرف على الجنس البشري؛ وأثبت «لاو ـ تسي» حكم الإتزان ورباطة الجأش وتقبل ما هو مقدر لنا في هدوء من غير غضب أو تبرم، كما نادى «كونفوشيوس» بالقاعدة الذهبية للعدل المتبادل، تلك الفكرة التي أخذها أنبياء العهد القديم ووسعوا منها حتى شملت العدل الاجتماعي الذي تطور بعد ذلك إلى رأفة ومحبة[1].

إن هذه الإرهاصات الفكرية قد انتقلت من الشرق إلى بلاد اليونان، فنسج اليونانيون من هذه الآراء والأفكار الفلسفية التي أخذوها عن الشرقيين ـ ديباجة للحكمة مقبولة عند العقل، وإن عبروا عن هذه الآراء بألفاظ مختلفة، عبروا عن العدل بالتناغم وعن تبادل المعاملة بالمجاملة، وعن الاتزان بضبط النفس، وعن الدعة بالتواضع، وعلى ذلك فإذا كان الحكماء الشرقيون قد لقنوا

---

(١) انظر؛ هنري توماس، أعلام الفلاسفة، كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية ١٩٦٤، ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

العالم جمال القداسة، فإن الفلاسفة اليونان قد أكدوا قداسة الجمال.

لقد غربل اليونانيون آثار الحضارات الشرقية القديمة ومحصوها أعمق تمحيص، فحذفوا منها ما حذفوا، واستبقوا منها ما استبقوا، ولكن حضارتهم ليست حصيلة الحضارات السابقة فحسب، وإنما هي حضارة أصيلة أطلقت حرية العقل وجاوزت حدود الزمان والمكان حتى وصلت آثارها إلى الحضارة الأوروبية الحديثة؛ وما يثير الإعجاب في هذه الحضارة هو اشتمالها على الكثير من عناصر الفكر الحديث؛ فما من بحث في علم ما وراء الطبيعة أو اللآهوت أو الأدب أو السياسة أو الفن إلاّ وله بالفلسفة اليونانية اتصال، فلا غرو أن نطلق على هذه الحضارة اسم «المعجزة اليونانية»[١].

ومسألة تأثر الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقي القديم موضع نظر وخلاف بين مؤرخي الفلسفة، ففريق يقول بنظرية الأصل الشرقي في الحضارة اليونانية ومنهم ديوجين اللاثرسي من القدامى، وميلو وري وسارتون من المحدثين، وفريق آخر ذهب إلى أنها أصيلة المنشأ والمولد ومن هؤلاء أرسطو قديماً، ونيتشه وزيلر وبرنت وكورنفورد حديثاً.

ولقد ذكر (شارل فرنر)[٢] النقاط التالية للدلالة على تأثير الشرق في الفكر اليوناني وهي:

أولاً: إن اليونان أنفسهم كانوا يعون الأمور التي كانوا مدينين بها لحكمة الشرق، فكثيراً ما كانوا يتكلمون بأكبر الاحترام عن العلم والحضارة الشرقيين، فقد اعتقد (هيرودوت) ان الديانة والحضارة اليونانيتين قد أتتا من مصر؛ لقد خاطب أحد الكهان المصريين صولون في محاورة تيماوس لأفلاطون قائلاً: «أيها اليونان إنكم أطفال»؛ ولقد كان أرسطو يقول: «إن العلوم الرياضية قد نشأت في أرض مصر، حيث كان الكهنة يتمتعون بالفراغ الضروري للدراسة، كذلك

(١) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٠ ص ٣١.

(٢) انظر، شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض دار الأنوار بيروت ١٩٦٨، ص ١٨ - ٢١.

فقد كان اليونان يعتقدون أن طاليس وفيثاغورس قد حملا العلوم الرياضية من مصر هذا ما قاله بصراحة أوديموس إلى طاليس وأيزوقراط إلى فيثاغورس.

ثانياً: هناك حقيقة لا يمكن إنكارها وهي أن الفلسفة اليونانية قد نشأت من تماس اليونان بالشرق، فقد نشأت الفلسفة في المستعمرات التي أقامها اليونان في إيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية.

لقد كانت (أيونيا) هي المهد الذي ترعرعت فيه الفلسفة، ففي القرن السابع ق. م نجح طاغية البلاد طراسيبول في عقد حلف مع الياط ملك الليديين، وقد أصبحت ملطية بتوسط الليديين على ارتباط ببابل ومصر وأصبح لها معبدها في نوقراطس.

إذن انطلاق الفكر اليوناني كان من حدود آسيا الصغرى فأنجبت ملطية طاليس وأنكسيمانس وأنكسمندريس، وأنجبت أفسوس هيرقليطس وساموس فيثاغورس، وكولوفون أكسانوفان، وحينما بدأت الغارات الفارسية انتقل مسرح الفلسفة إلى الغرب فاستقر في إيطاليا الجنوبية وصقلية حيث أسس الإيونيون عدداً من المدن، فأقام فيثاغورس في أقريطونا وأكسانوفان في إيليا، أما أنباذوقليس فيمت بصلة إلى صقلية، ثم حدث تجديد في الفكر اليوناني فأنجبت ملطية لوقيبوس مؤسس مذهب الذرة (الجوهر الفرد)، وأنجبت أقلازومينا أنكساغوراس الذي فتح في أثينا المدرسة التي تعلم فيها سقراط، أما ديمقريطس فكان من أبديرا التي أسسها الإيونيون في تراقيا.

وبذلك يمكن القول ان أثينا قد أصبحت ملتقى الأمم من كل صوب واستطاعت الفلسفة فيها أن تحافظ على تماسها مع الشرق.

وإذا كان اليونانيون قد عرفوا أفكاراً ونقلوها عن الأمم والممالك الشرقية القديمة وخاصة مصر، إلا أنه يرجع الفضل إليهم في بحث هذه الموضوعات بحثاً دقيقاً وابتكار النظريات المختلفة لإثباتها والبرهنة عليها، فالتفكير اليوناني هو ميلاد الفكر، انبثق الفكر وعياً لذاته ويقيناً بطبيعته غير المتناهية، وعياً

لاستقلاله تجاه الأشياء جميعاً ويقيناً بحريته، فهم أول من عرف التفكير الفلسفي الصحيح.

بيد أن هذا الفكر اليوناني لم يبدأ ناضجاً مكتملاً ولكنه بدأ موغلاً في الأسطورة والشعر والقصص والروايات التي تجنح صوب الخيال، فقد عبرت أشعار هوميروس وهزيود قديماً في (الإلياذة والأوديسة) عن الأحداث التاريخية والأدبية وظلت لحقبة طويلة من الزمن فلسفة للتربية والتعليم في اليونان بما كانت تنطوي عليه من مبادىء ومفاهيم تربوية حتى سميتا بإنجيل اليونان[1].

ولقد مرت الفلسفة اليونانية في تطورها بثلاثة أدوار رئيسية هي: دور أو مرحلة النشوء، ودور النضوج ودور الذبول أو الافتقار. ويتكون هذا الكتاب من سبعة فصول تكاد تغطي الدور الأول والدور الثاني حتى فلسفة أفلاطون فقط أما أرسطو والمدارس المتأخرة سنخصص لهم دراسة مستقلة مستقبلاً بإذن الله.

الفصل الأول وفيه نعرض للمدرسة الملطية أو الطبيعيون الأوائل «طاليس وأنكسمانس وأنكسمندريس»، ونوضح فيه كيف استند هؤلاء الفلاسفة إلى أصول مادية في تفسيرهم للعالم الخارجي.

والفصل الثاني نحاول فيه إلقاء الضوء على المدرسة الفيثاغورية عند مؤسسها فيثاغورس، فنعرض لتفسيره الرياضي للوجود ومذهبه الديني الإشراقي والروحي، وأخيراً لنهضة العلوم في الفيثاغورية.

الفصل الثاث: استعراض لمذهب هرقليطس والمدرسة الإيلية ومحاولة حسم النزاع الدائر حول شخصية هرقليطس، عما إذا كان من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أم أنه من أنصار المدرسة الإيلية.

ونحاول عرض مذاهب المدرسة الإيلية (الميتافيزيقية) مثل مذهب بارمنيدس باعتباره مؤسس المدرسة، وأكسانوفان، وزينون، ومليسوس.

والفصل الرابع: سنركز فيه على المدرسة الطبيعية المتأخرة والذرية

---

(١) محمد علي أبو ريان، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، ص ٣٧.

أنباذوقليس ـ وأنكساغوراس ـ ولوقيبوس وديمقريطس وكيف حاولوا التوفيق بين المدارس السابقة التي اختلفت فيما بينها حول تفسير حقيقة العالم أو الوجود الخارجي.

إن هذه المدارس قد كونت ما يسمى بالاتجاه الطبيعي في تاريخ الفلسفة وهو اتجاه استهدف فلاسفته تفسير حقيقة العالم الخارجي، وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية، وفي مقابل هذا الاتجاه، ظهر ما يسمى بالاتجاه الإنساني ويركز على دراسة الطبيعة الداخلية أو الإنسان وفيه وضعت أسس الفلسفة العملية وأصول الجدل والأخلاق، ويمثله في تاريخ الفلسفة، السوفسطائيون وسقراط ومن ثم سيكون حديثنا عن هذين التيارين في الفصلين الخامس والسادس.

ولما كان أفلاطون يعتبر بحق أول فيلسوف إغريقي قدّم نسقاً فلسفياً متكاملاً في الفكر اليوناني القديم، لذا فقد خصصنا الفصل السابع للحديث عن فلسفة أفلاطون وسنقتصر فيه على دراسة بعض جوانب فلسفته في المعرفة والمثل والنفس والمدينة الفاضلة.

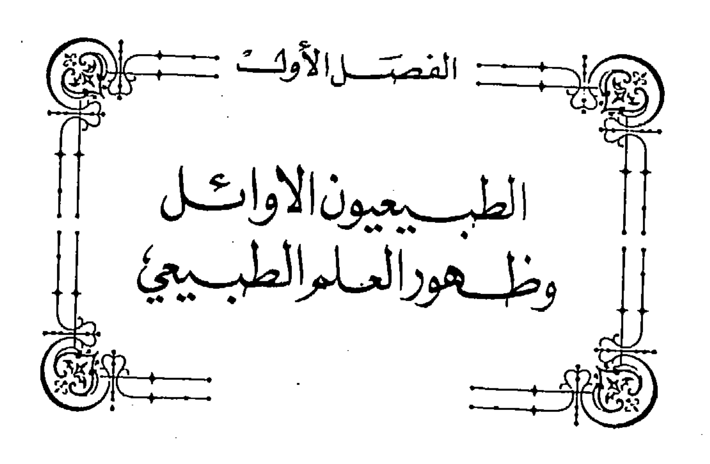
وبعد، وأنا أقدم هذا العمل فلا يفوتني أن أشكر أساتذتي بجامعة الإسكندرية الذين أفدت من علمهم الغزير، كما أنوّه بالشكر والتقدير للسيد/ صابر عبد الكريم مدير دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، والأستاذ/ حسان كريدية مدير دار النهضة العربية ببيروت لجهودهما الصادقة في طبع هذا العمل وإخراجه إلى حيز الوجود.

والله سبحانه وتعالى من وراء القصد، إنه نعم المولى ونعم النصير.

دكتور حربي عباس

بيروت في ٤ يناير ١٩٩٢





الفصل الأول

الطبيعيون الأوائل وظهور العلم الطبيعي



الطبيعيون الأوائل وظهور العلم الطبيعي

أولاً: طاليس:

هو أحد الحكماء السبعة الذين ورد ذكرهم في محاورة بروتاجوراس لأفلاطون، وأول الفلاسفة اليونان في ملطية والتي كانت مستعمرة يونانية في آسيا الصغرى[1]. رحل طاليس إلى بلاد كثيرة وتأثر ببعض الفلاسفة الشرقيين وعاصر صولون وعرف بميله نحو العلم والسياسة والرياضة والفلك حيث نقل كثيراً من المعلومات الرياضية والفلكية من بابل ومصر القديمة وحاول تنظيمها على أساس علمي ومن ثم فقد اعتبره البعض «أول رجل يمكن أن يطلق عليه اسم العالم»[2]. ويقال إنه أول من نادى بفكرة الاتحاد بين الإيونيين لصد خطر الفرس الذي كان يتهددهم، وذكر عنه أنه حوّل مجرى نهر هاليس لكي تعبره جيوش كروسيوس لمقاتلة عدوها[3].

سافر طاليس إلى مصر وتعلم بعض الحقائق الهندسية وقام بحساب ارتفاع الإهرامات عن طريق قياس أطوال ظلالها؛ وأنبأ بكسوف الشمس في ٢٨ مايو ٥٨٥ ق. م وذلك طبقاً لتقويم يوليوس قيصر والذي وضع حداً للحرب التي كانت قائمة بين الليديين والميديين؛ وله نظرية عن فيضان النيل وتكوين الدلتا، وقام بتقدير ابعاد السفن في البحار ووضع تقويماً للملاحين والبحارة من أهل وطنه ضمنّه إرشادات فلكية وجوية منها أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة

---

(١) Plato, Socratic Discours, London, Everymen's Library, 457, 1947, Protagoras, 343, P. 274.

(٢) J. Burnet, Early Greek Philosophy, P. 18.

(٣) E. Zeller, Outlines of the history of Greek Philosophy, P. 26.

على الشمال، وتعزى إليه بعض الأعمال الجغرافيّة[1]؛ بالإضافة إلى طائفة من القضايا الهندسية منها[2]:

١ ـ يقسم القطر الدائرة قسمين متساويين.
٢ ـ زاويتا المثلث المتساوى الساقين متساويتان.
٣ ـ إذا تقاطع مستقيمان فالزاويتان المتقابلتان بالرأس متساويتان.
٤ ـ الزاوية المرسومة في نصف دائرة قائمة.
٥ ـ أضلاع المثلث المتشابهة متناسبة.
٦ ـ يتطابق المثلثان إذا تساوت فيهما زاويتان وضلع.

ويلاحظ أن هذه الروح العلمية التي تشبّع بها طاليس كان لها أثرها الكبير في محاولته تفسير حقيقة الأشياء والموجودات تفسيراً علمياً لا أسطورياً[3].

كان طاليس يتميز بعقلية عملية خاصة في علم التنجيم بالإضافة إلى عقليته النظرية، وحدث ذات يوم كما يذكر أرسطو «أن وجه إليه اللوم لفقره ذلك الفقر الذي كان من المفروض أن يثبت أن لا نفع وراء الفلسفة»؛ ويضيف أرسطو طبقاً لهذه القصة أن طاليس كان يعرف ببراعته وخبرته بالنجوم أن محصول الزيتون في العام القادم سيكون محصولاً وفيراً، بينما كان الوقت لا يزال شتاء، وترتب على ذلك أنه اقتصد قليلاً من المال دفعه تأميناً لاستغلال جميع معاصر الزيتون في خيوس وملطية لحسابه، وقد تمكن من الحصول على العطاء بسعر منخفض، إذ لم يكن هناك من له بعد النظر ما يمكنه من أن يعرض سعراً أعلى؛ وما إن حلَّ وقت الحصاد واشتدت الحاجة إلى معاصر كثيرة دفعة واحدة حتى أجرهم بالسعر الذي ارتضاه ولم يفعل هذا لأنه كان يحب المال وإنما لأنه أراد أن يثبت أن الفلاسفة في وسعهم أن يكونوا أغنياء بسهولة إذا شاءوا، لكن هدفهم من نوع آخر هو جمع الحكمة لا الثروة[4].

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 26.

(٢) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ص ٣٦٣.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 26.

وانظر: Burnet, OP. Cit., PP. 43/ 44.

(٤) Aristotle, The Politics, BK. I, 1259 a.

أما عن إنتاجه الفكري فقد اختلف فيه المؤرخون، فزعم فريق منهم أنه كتب كتاباً نفيساً عن الطبيعة وتقويماً شاملاً لأفرع الفلك المعروفة إذ ذاك، وأكد فريق آخر وعلى رأسه ثيوفراسطوس فيما نقله لنا عنه «سمبليقوس» في شرحه لكتاب الطبيعة لأرسطو أن طاليس لم يكتب شيئاً؛ وسواء أصحت الرواية الأولى أم الثانية فإن أثر هذا الفيلسوف على الأدب عن طريق كتبه أو تلاميذه وخطبه ثابت غير قابل للجحود، إذ أن آراءه الجديدة وطرائقه في التوجيه والتعليل والتدليل وأسلوبه في الإقناع وصدوره عن العقل وحده، وعباراته الصريحة، كل ذلك كان بمثابة ثورة ذات نتائج ضخمة في عالم الأدب والفكر على السواء[1].

ويمكن أن نوجز أهم آراء طاليس فيما يلي:

ـ الماء هو الجوهر الأوحد للأشياء جميعاً:

ذهب طاليس إلى اعتبار أن الماء هو العلة المادية والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء والموجودات جميعاً؛ ولعل هذا القول كان مألوفاً عند الأقدمين فذكر هوميروس أن أوقيانوس هو المصدر الأول للأشياء جميعاً بما فيها الآلهة؛ ومن قبل قالت أسطورة بابلية: «في البدء قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر». وجاء في قصة مصرية «في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء». وجاء في التوراة «في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه»[2]. ويفسر أرسطو رأى طاليس القائل بأن الماء هو الجوهر الأوحد الذي تتشكل منه الأشياء والموجودات جميعاً بأن طاليس كان يرى أن النبات والحيوان كلاهما يغتذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة هو الماء، وما منه يغتذى الشيء فهو يتكون عنه بالضرورة[3]. فكأن الرطوبة هي الحياة وعدم وجودها هو الموت،

---

(١) محمد غلاب؛ الفكر اليوناني، الجزء الثاني، نشأة الفلسفة اليونانية، دار الكتب الحديثة ١٩٥٢، ص ١٨٥.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢،

(٣) Aristotle, Métaphysics, BK. 1. 3, 983 b.

وكل الأشياء الحية تخرج من البذرة الرطبة، أما الأشياء الميتة فتتعفن وتتحول إلى تراب جاف وعندما يتبخر الماء فإنه يصبح هواءً وناراً، وإذا ما تجمد أصبح ثلجاً وصخراً، وبالإضافة إلى ذلك فقد كان طاليس من القائلين بالمادة الحية Hylozoism، أي الاعتقاد بأن كل الأشياء حيّة(١).

ومن المحتمل أن يكون طاليس قد أخذ هذه الفكرة ـ فكرة وجود الحياة في كل شيء ـ عن الفلاسفة المصريين(٢).

ـ العالم مليء بالآلهة:

من الأقوال المنسوبة إلى طاليس قوله: بأن العالم مليء بالآلهة أو النفوس(٣). أي أن في كل شيء روحاً هي سبب حركته ولذلك نجده يقول: «إن الروح قوة محركة، والمغناطيس به حياة أو أن في المغناطيس نفساً لأنه يحرك الحديد»(٤). وهكذا اعتقد طاليس بوجود قوة غامضة في الأشياء تسبب حركتها وهي الروح؛ وعلى أساس ذلك يمكن أن نعتبره من أنصار مذهب وحدة الوجود المادية.

وتذهب فريمان إلى أن طاليس كان يقول بحلول قوة إلهية في الكون كله بل وفي كل جزء منه؛ وبالتالي فلم يكن بمقدوره أن يميز بين المادة والقوة المحركة لها حيث أنها العقل أو الروح وقد كان هذا شأن الفلاسفة السابقين على سقراط لا سيما هو ميروس حيث ساد نوع من الاعتقاد بأن الإنسان اليوناني وضع روحاً شاملة في كل جزء من أجزاء الكون(٥).

ولقد أفضت هذه النظرة بطاليس إلى الاعتقاد بأن الأرض تطفو فوق الماء كما يطفو عليه لوح من الخشب(٦). فالأرض على رأيه تشبه قرصاً مسطحاً يطفو

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 27.

(٢) هنري توماس، أعلام الفلاسفة، ترجمة متري أمين، ومراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية ١٩٦٤، ص ٦٩.

(٣) Aristotle, De Anima, BK. 1,2, 411 a.

(٤) Ibid. BK.1 405 a 20.

(٥) K. Freeman, Companion to the Pre - Socratic Philosophers, oxford, 1966, P. 5. FF.

(٦) Burnet, OP. Cit., P. 48.

فوق الماء الذي يحيط به من كل جانب وأن الشمس والقمر والنجوم بخار متألق في أقبية السماء الزرقاء من فوقنا وهي تدور حول البحر الذي تطفو عليه الأرض حتى تظهر في الشرق[1]. وعلى أية حال كانت حركة الكائنات الحية وغير الحية مثار تفكير الفلاسفة من قديم الزمان وخيّل إلى طاليس أن في الكائنات قوى غامضة حيّة هي التي تحركها، فقال مرة بأن كل شيء مملوء بالآلهة، وقال مرة أخرى بالمغناطيس الذي يجذب الحديد. بعبارة أخرى كل شيء حي، وكل شيء فيه نفس[2]. ويلاحظ أن هذه القوة المحركة عنده ظاهرة كلية وبالتالي فإن النفس كلية، إن هذا التفكير البدائي الذي يعتقده يكاد يشبه إلى حد كبير المانا البدائية الفكرة الكلية المنبثة في الأشياء[3].

ومهما بدت لنا نظرة طاليس في الوجود وفي نشأة الكون ساذجة وبسيطة غير أنها تشهد بعظمة هذا الرجل، فقد كان أول من نظر إلى الأشياء في هذا العالم نظرة معقولة جديدة، وإذا كان هناك تشابه بين طاليس والأساطير القديمة التي تحكى نشأة الكون، فإن هذا التشابه لا يقلل من مكانته في الفلسفة والعلم. فطاليس إذن أول من أنزل الفكر من السماء إلى الأرض وأول من انتقل من اللآهوت والأساطير إلى العلم، ولا شك أن هذا الانتقال له أثره العظيم في تغيير مجرى التفكير البشري، وسواء نجحت هذه المحاولة أم لم تنجح، فحسبها أن تكون المحاولة الأولى التي فتحت الطريق لرواد الفلسفة والعلم من بعده، فكان طاليس بحق فيما يقول أرسطو أبا الفلسفة وأستاذ الإنسانية الأول في العلم والفلسفة على السواء[4].

ثانياً: أنكسمندريس:

كان مواطناً ومعاصراً لطاليس بل وتلميذه وخليفته في المدرسة الملطية.

---

(١) كريم متي، الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٧١، ص ٢٩.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٥٤، ص ٥٤.

(٣) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط ١ منشأة المعارف ١٩٦٤، ص ٢٣.

(٤) انظر، كريم متي، مرجع سابق، ص ٣٠.

تميز بمعرفته الواسعة في علم الفلك والجغرافيا وقد تضمنت أبحاثه ودراساته الكونية فيما بحث طاليس من قبل، وضمن نتائج هذه الدراسات وتلك الأبحاث في عمل له ضاع في فترة مبكرة. وضع أنكسمندريس تقويماً شمسياً، كما وضع خريطة للعالم استخدمها الملطيون في رحلاتهم عبر البحر الأسود والبحر الأبيض المتوسط[1].

وتذكر بعض المصادر التاريخية أنه يعتبر أكبر اليونانيين في كتابه النثر إذ كتب أول كتاب فلسفي بأسلوب نثري في ملطية، وإليه يرجع فضل السبق إلى صوغ الآراء العلمية في العبارات الأدبية التي لم تكن قد استخدمت في العلم قبل ذلك الحين أيما استخدام[2]. ويشهد أكثر المؤرخين المحدثين بأنه أعظم فلاسفة المدرسة الملطية لما في تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد لا يظهر بوضوح عند أقرانه الملطيين[3].

ويمكن إيجاز أهم آراء أنكسمندريس فيما يلي:

١ - تفسير الوجود أو العالم الخارجي:

ذهب أنكسمندريس إلى أن «الأبيرون» أو اللّامحدود هو العنصر أو المبدأ الأول للأشياء جميعاً؛ وهذا اللّامحدود مختلف في طبيعته عن العناصر المادية جميعاً، فهو ليس واحداً من العناصر الأربعة أو المادة التي تقع بين الهواء وبين النار، أو بين الهواء وبين الماء، ولا خليط المواد التي تتضمن ذلك لاختلافات نوعية محددة؛ كما أن هذا اللّامتناهي هو أصل السماوات والعوالم الموجودة فيها[4]. وهكذا فالمبدأ الأول للأشياء المحددة المتعينة لا يمكن أن يكون محدوداً ومتعيناً، بل يجب أن يختلف عن العناصر المادية المعروفة، وفي نفس الوقت يجب أن يتضمنها على نحو ما؛ وهذه المادة «اللّامتناهي» مزيج من الأضداد جميعاً كالحار والبارد والرطب واليابس، وكانت هذه الأضداد في بداية

(١) Zeller. OP. Cit., PP. 28/29.

(٢) انظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ١٨٦.

(٣) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب ١٩٦٥، ص ٣٠.

(٤) Zeller. OP. Cit., P. 29.

أمرها مختلطة متعادلة ثم انفصلت بفعل حركة المادة، وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها من بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها[1].

ويذكر أنكسمندريس أن أول ما انفصل (الحار والبارد) فتصاعد البخار بفعل الحار ومن هؤلاء تنتج الرطوبة ثم تأتي بعد ذلك الأرض والهواء والدائرة والنار التي تحيط بالأرض كالشرنقة[2]. وتكوّن الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة، وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها ودخلت أسطوانات هوائية مبططة هي الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها، فكل ما نراه من وجوه القمر، ومن كسوف وخسوف ناشيء إما من انسداد الفوهات انسداداً كلياً أو جزئياً، أو مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حيناً وتغيب حيناً آخر[3]. ويلاحظ أن أنكسمندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة؛ وكلمة حركة من وضع أرسطو، أما نظرية أنكسمندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فإننا نجدها في «طيماوس»، ويبدو وعليها أيضاً مسحة فيثاغورية؛ إذ يبدو أن الفيثاغوريين اعتنقوا فكرة أنكسمندريس[4].

ولنا أن نتساءل عن السبب الذي دفع أنكسمندريس إلى اعتبار اللامحدود هو الأصل الذي تكونت عنه الأشياء جميعاً؟ وبمعنى آخر لماذا لم يعتبر أنكسمندريس أن أصل أو جوهر الأشياء الماء أو الهواء أو حتى أي عنصر مادي آخر؟.

إن السبب فيما يقول أرسطو أن اتخاذ أحد العناصر جوهراً لها يؤدي إلى القضاء على العناصر الباقية وفنائها وتدميرها؛ «ذلك أن هذه العناصر تعادي بعضها بعضاً: فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة؛ ولو كان أحدها لا محدوداً

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 29.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٤.

(٤) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ٢٨.

لقضي على البقية في الحال، ولذلك افترض أن الأبيرون يختلف عن هذه العناصر التي تنشأ منه[1]. وإذا كان الأبيرون أو اللاّمحدود هو أصل الموجودات جميعاً، فما هي الخصائص والصفات التي خلعها عليه؟.

يرى أنكسمندريس أن اللاّمحدود كمادة أصلية خالد وأزلي لا يفسد ويحيط بالعوالم من كل جهة[2]؛ وهذا الأبيرون كما يدل معناه لا محدود من حيث الكم ومن حيث الكيف. فمن حيث الكيف ليس للأبيرون أية صفة معينة في حد ذاته، بل يشبه مزيجاً وقد تعادلت فيه الصفات المتضادة تعادلاً كاملاً. وقد كان أنكسمندريس يعتقد أن العناصر تؤلف أزواجاً متضادة: فالحار ضد البارد، والرطب ضد الجاف[3]. فافترض بذلك مادة أولية امتزجت فيها هذه الصفات أو الكيفيات المتضادة بصورة متعادلة، فالجوهر الأول أو الأبيرون كتلة غير متمايزة الأوصاف ولكنها تحتوي على جميع الأوصاف المعينة مختلطة بعضها مع البعض.

ويعتقد أنكسمندريس أن الحار والبارد وهما الضدان الأصليان للأبيرون أو اللاّمحدود منهما نشأت الأضداد الأخرى التي نعرفها، وعليه فالأبيرون مزيج متعادل من الحار والبارد وليس من كل الأضداد والصفات مستقلة عن الحار والبارد. ولعل ما يؤكد أو يدعم هذا قول أنكسمندريس بأن العالم قد تكوّن عندما انفصل عن الأبيرون جزء قادر على توليد زوج من الأضداد هما الحار والبارد[4]؛ والأبيرون لا محدود من حيث الكم أي لا محدد وسبب ذلك اعتقاده بوجود عدد لا يحصى من العوالم التي تقتضي وجود كمية لا محدودة من المادة الأولية، فلو كانت هذه المادة الأولية محدودة وقابلة للنفاد لتوقفت على حد زعم أنكسمندريس عملية الخلق، وخاصة خلق العوالم غير المحدودة، ولذلك يهاجم أرسطو فكرة المادة اللامحدودة من حيث الكم ويصفها بأنها ليست

---

(١) Aristotle. Physics. BK. III. Ch. 5. 204 b 25. وانظر؛ Zeller. OP. Cit.. P. 29.

(٢) Zeller. OP. Cit.. P. 29.

(٣) Burnet. OP. Cit.. P. 22.

(٤) Freeman. OP. Cit.. PP. 58/59.

ضرورية للاعتقاد بوجود عدد لا يحصى من العوالم لأن هـذه العوالم يكـون بعضها في دور الكون، والبعض الآخر في دور الفساد؛ وهكذا فكل الأشياء التي تخرج من هذا اللامحدود تعود إليه ثانية في نهاية المطاف[١].

إن الكون يبدو لنا في هذا الموقف وكأنه نتيجة لصراع بين الأضداد على أن تسود هذا الصراع فكرة العدالة متمثلة في التوازن الطبيعي بين الأشياء، أو بمعنى آخر عدم تجاوز النسب التي يترتب عليها وجود الكـائن من حيث أن الوجود في حد ذاته خطيئة، والتكفير عنه هو فناء عوالم ومجيء أخرى إلى غير نهاية[٢]. ويظهر الاتجاه في المذهب وكأنه صورة لقصة الخطيئة أو هو بمثابة تطبيق للمبدأ الأورفي القديم الذي يقرر أن الوجود الإنساني ينطوي على خطيئة هذا من جهة[٣]، وكما يمكن أن يعد صدى لمواقف هوميروس وهـزيود عن الكون من جهة أخرى[٤].

ويذهب نيتشه ورود Rhode إلى أن مجرد وجود الموجودات ظلم وكذلك انقسامها وهذه عقوبـة يجب أن تكفر عنهـا؛ وأن هذا التفسيـر يعكس صورة لتقاضي الأشياء أمام كرسي الزمان الحاكم فيأخذ بيد المظلوم ويعاقب الظالم على ما اقترفه من آثام؛ فالزمان بمثابة القاضي الذي يحكم بين المتنازعين! وإذا كان هناك ظلم فإن الزمان كفيل باكتشافه مهما طال الوقت[٥].

٢ ـ خلق العالم وتكوين الأحياء:

يرى أنكسمندريس أن الأرض جسم أسطواني أو طبلة، قرص مسـطح وأنها ذات مقياس يعادل ثلاث مرات الطول الخاص بها، وكان يذهب إلى أن حجم الأرض والشمس متسـاويان، وتـارة يرى أن الشمس أكبـر منها بسبـع

---

(١) Aristotle, Physics, BK. III, Ch. 5, 204 b 22.
وأيضاً؛ Burnet, OP. Cit., P. 58.

(٢) جعفر آل ياسين؛ فلاسفة يونانيون؛ العصر الأول، مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٧١، ص ٣٠.

(٣) Zeller, OP. Cit., PP. 43/ 44.

(٤) Cornford, F. M., From Religion to Philosophy, New - York (1957), P. 144/ 146.

(٥) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٦٠.

وعشرين مرة، وإنها أي (الأرض) معلقة في الفضاء ومحوطة بالأوقيانوس وبحلقات كبيرة رأسية (شمسية وقمرية ونجمية)؛ وهكذا يبدو لنا موقف أنكسمندريس متميزاً بدقة علمية تفوق طاليس بكثير[1].

أما عن نشأة الكائنات الحية، فيعتقد أنكسمندريس أنها قد نشأت عن الرطوبة بعد التبخر وأنها في أصولها الأولى كانت محوطة بالصدف والقشور كالأسماك سواء بسواء وعندما حلت على اليابس رمت بقشورها تلك ثم تكيفت حسب محيطها الجديد وكان منها الإنسان القائم[2].

بعبارة أخرى يرى أنكسمندريس أنه في البداية كانت الأرض في حالة سائلة ثم بدأت في التجمد بالتدريج وبدأ ظهور الكائنات الحية فيها، وكان البشر في باديء الأمر على هيئة السمك وكانوا يعيشون في الماء ثم تركوه حين أتيح لهم الحياة على سطح الأرض[3]؛ وهذه الوجهة من النظر تذكرنا كثيراً بنظريات التطور (النشوء والارتقاء) لدى دعاتها في العصر الحديث لا سيما عند دارون ولابلاس، ولعل أنكسمندريس برأيه هذا ـ وكما يقول ستيس ـ قد تطرّق بضربة حظ سعيدة إلى الفكرة الرئيسية عن تكيف الأنواع مع بيئاتها[4].

٣ ـ تعقيب:

هكذا كان أنكسمندريس يعتبر أعظم مفكر في المدرسة الإيونية (الملطية) فقد حاول أن يلتمس الحقيقة في شيء وراء الظواهر المحسوسة بعيداً عن التصورات الميثولوجية التي قد نلتقي بها في أشعار هوميروس وهزيود واورفيوس؛ فقال باللاّمتناهي أو اللاّمحدود وأنه الحقيقة الثابتة في الوجود وراء

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 29.
وانظر؛ سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص ٣٦٨.

(٢) انظر؛ جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ص ٣٠ ـ ٣١.
وأيضاً؛ Burnet, OP. Cit., PP. 72/73.

(٣) Zeller, OP. Cit., OP. 29.

(٤) وولتر ستيس؛ تاريخ الفلسفة اليونانية؛ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٤، ص ٣٤.
وانظر؛ سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص ٣٧٢.

الظواهر المتغيرة وقد نشأت عنها بالانفصال والانضمام[١].

إن هذه الفكرة من جانبه قد أثارت ولأول مرة في التاريخ - وكما يقول ريكس وورنر - جدلاً يمكن أن يقال عنه أنه أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم لأن قوة مبدئه قائمة على جدل منطقي ولا يمكن البرهنة عليه أو حتى دحضه بالتجربة وذلك لأن اللاّمحدود لا يمكن أن يخضع للتجربة، والعلم في حد ذاته لم يكن ليتطور لو لم يكن العلماء قد تقبلوا تماماً هذا الجدل اللاعلمي الذي أثاره أنكسمندريس[٢]. وبذلك يمكن القول بأن أنكسمندريس قد خطا بالعلم والفلسفة خطوات هامة حين فسر الوجود بهذا العنصر اللاّمادي فجعل العلم يتجاوز البحث في الأشياء إلى البحث عن المفاهيم؛ وأن هذا المفهوم أي (الأبيرون) ليشهد بقدرة أنكسمندريس العجيبة على التجريد الذي لم يعرف له مثيل من قبل[٣].

ثالثاً: أنكسيمانس:

يعتبر أنكسيمانس بن أيرستراتوس من أنصار المدرسة الملطية، وكان تلميذاً ومعاصراً لأنكسمندريس، وقد ظهر في الأولمبياد الثالث والستين وازدهر في الفترة التي خضعت خلالها سارديس وأيونيا لسلطان الفرس[٤].

لم تصل إلينا من كتبه إلاّ ثلاثة نصوص قصيرة في صورة نثرايوني ولم يبق منها إلا القليل؛ ولا تزيد الروايات التي تؤرخ له على صفحات قليلة ومع هذا فقد اهتم ثيوفراسطوس بمذهبه أعظم اهتمام إلى حد أنه اختصه بكتاب ألّفه عنه[٥].

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥، ص ١٥.

(٣) راجع، كريم متي، الفلسفة اليونانية، ص ٣٦.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 30.

(٥) سارتون؛ تاريخ العلم، الجزء الأول، الفصل السابع (العلم الإيوني في القرن السادس) ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، ص ٣٧٤.

ويمكن لنا عرض أهم آراء أنكسيمانس فيما يلي:

١ ـ أصل الأشياء:

ذهب أنكسيمانس إلى أن الهواء هو الجوهر الأوحد والأصل الذي تشكلت عنه الأشياء والموجودات جميعاً؛ فالطبيعة الأساسية التي تتألف منها الأشياء واحدة لا محدودة ولكنه لم يعتبرها غير متعينة كالتي ذهب إليها أنكسمندريس، بل مادة متعينة هي الهواء. فالهواء اللامحدود إذن هو المبدأ الذي تكونت منه الموجودات جميعاً بما في ذلك الآلهة والموجودات الإلهية[١]. وهذا العنصر المادي (الهواء) محسوس إلى حد كبير، ومع هذا يكاد يصبح بسهولة غير محسوس، كما أن له خصائص حيوية لأن الناس والحيوانات لا يستطيعون العيش بغير تنفس والنفس في نهاية المطاف ليست إلاَّ هواء؛ والهواء مادي جداً ومع ذلك يميل إلى أن يصبح غير مادي بل روحياً؛ والهواء هو المادة الأولى لكنه يتخذ جميع أنواع المظاهر عن طريق التكاتف والتخلخل؛ ففي تمدده يصبح ناراً وعند تلبده يصبح سحاباً، وعند تكاتفه الشديد يستحيل ماءً؛ وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً؛ وإذا زاد تكاثفه أصبح صخراً، ولعله قد استقى هذه النظرية من ملاحظة الأوضاع الخاصة بالغلاف الجوي؛ فالأرض أولاً كانت منبسطة وأنها كانت محاطة بالهواء، أما الأبخرة المتصاعدة منها فإنها تتحول إلى النار وأجزاء منها يتم إدغامها معاً (يتم الضغط عليها معاً بواسطة الهواء وتتحول إلى الكواكب) وهي ذات أشكال متشابهة بالنسبة إلى الأرض كما أنها تلتف حولها وتسبح في الفضاء مثل القبعة تحيط الرأس[٢]. وكان يرى أن القمر يستمد ضياءه من الشمس؛ كما أنه قدّم تفسيراً طبيعياً لكسوف الشمس والقمر حيث ذكر أنه يحدث عن طريق أجسام مشابهة للأرض توجد في الكون، وقام بتفسير قوس قزح وذكر أنه بمثابة تأثير لأشعة الشمس على السحب الكثيفة؛ فضلاً عن ذلك فقد تبنى نظرية خلق العالم

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 30.
وانظر؛ Burnet; OP. Cit., P. 74.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 30.

وفنائه تماماً مثل أنكسمندريس[1]. ويمكن القول أنه إذا كان الهواء يتخلخل ويتكاثف على نحو ما ذكر أنكسيمانس، فلماذا لم يقل بالنار أصلاً أو مقوماً مادياً للأشياء بدلاً من الهواء، ذلك لأنه إذا كانت النار هواء متخلخلاً، فمن الممكن اعتبار الهواء ناراً متكاثفة؟.

يرى البعض أن أنكسيمانس قد أخذ بفكرة أنكسمندريس في الأضداد: الحار والبارد ورأى أن أشكال المادة لا تؤلف سلسلة لامتناهية في كثافتها أو رقتها بل ان هناك حداً لا يستطيع الهواء أن يتجاوزه في تكاثفه، وهناك من الناحية الأخرى حد لا يستطيع أن يتخطاه في تخلخله؛ وهذان الحدان هما البارد المطلق والحار المطلق، وبينهما الهواء الذي يمتزجان فيه بمقادير متعادلة[2].

وسبب آخر ربما يكون قد دفعه إلى اعتبار الهواء علة الموجودات والأشياء جميعاً وهو أن الهواء ألطف من الماء ولا يفتقر مثله إلى قاعدة وإنه أسرع حركة وأوسع انتشاراً وبالتالي يصبح أكثر تحقيقاً للاتناهي[3]. وثمة سبب ثالث هو أن علة وحدة الحي النفس، والنفس هواء، فالهواء نفس العالم وعلة وحدته فهو يقول: «فكما أن أرواحنا وهي مصنوعة من الهواء تحافظ على تماسكنا، فإن التنفس والهواء يحيطان بالعالم»[4].

وخلاصة القول: إن الهواء هو المبدأ الأول للأشياء جميعاً، وهو غير مرئي ولكنه يصبح مرئياً بتأثير الحار والبارد والرطب واليابس؛ أي بالتكاثف والتخلخل فيتخذ أشكالاً متعددة هي الأشياء التي نشاهدها في العالم؛ وهو لا محدود يحيط بالعالم من كل جهة وهو سبب الحياة في العالم كله، كما أن الروح هي سبب الحياة فينا[5].

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 31.

(٢) انظر؛ Freeman, OP. Cit., P. 66.

(٣) يوسف كرم؛ مرجع سابق، ص ١٦.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 30.

وانظر؛ Burnet, OP. Cit., P. 74.

(٥) Ibid, P. 75.

وانظر؛ Freeman, OP. Cit., P. 66.

ولقد قال أنكسيمانس بنظرية العوالم اللامتناهية مثل أنكسمندريس؛ وهذه العوالم متعاقبة حسب الرأي التقليدي، وهذه العوالم قد تكون متعايشة معاً أو متعاقبة على السواء[1]. ولقد آمن أنكسيمانس شأنه في ذلك شأن الفلاسفة الشرقيين بأن العالم يتكون من مادة وروح، وأن روح العالم حية إلى الأبد[2].

٢ ـ آراؤه الفلكية:

من آرائه الفلكية: اعتباره الأرض مركزاً للعالم وإنها والإجرام السماوية ذوات أنفس؛ وأن الأرض أسطوانة مسطحة تسبح في الهواء، وأيضاً اعتباره الشمس والقمر والكواكب تسبح كأوراق أو فروع طائرة في الهواء، واعتباره دورة الشمس لا تحت الأرض حين تختفي ليلاً، كما أنها تقوم بدورة جانبية وأن ما يحجبها هي والكواكب الأخرى عن أبصارنا هي الجبال الشمالية المرتفعة.

كان أنكسيمانس أول فلاسفة اليونان الذين فكروا في أن النجوم موضوعة في فلك يدور مما يدل على احتفاظه بفكرة الدوران الأزلي عند أنكسمندريس؛ والكواكب معلقة بحرية، لكن النجوم متصلة بالفلك كالمسامير.

ولقد رفض أنكسيمانس فكرة المصريين أن النجوم والكواكب تمر تحت الأرض وزعم أنها تدور كما تدور القبعة حول الرأس وهي تختفي عن نظرنا عندما تمر خلف جبال موجودة في طرف العالم[3].

٣ ـ تعقيب:

هكذا كان أنكسيمانس بآرائه الفلكية عالماً أكثر منه فيلسوفاً إذا ما قورن بسلفه؛ لقد اهتم كثيراً بكيفية عمل الأشياء ولم يهتم بكنهها أي بجوهرها. والغريب أن أنكسيمانس باتجاهه العلمي وبأسلوبه الواضح نسبياً كان أقل توفيقاً

---

(١) ستيس؛ مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) هنري توماس؛ مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) انظر، سارتون، مرجع سابق، ص ٢٧٤.

كعالم من التوفيق الذي أحرزه أنكسمندريس والذي كان أكثر فلسفة وشاعرية[1].

ورغم ذلك فقد أثّر أنكسيمانس فيمن جاء بعده من الفلاسفة وبخاصة مذهبه في الفلك واعتباره الأرض مركز العالم وأنها والإجرام السماوية ذوات أنفس؛ فأخذ عنه أنكساغوراس كثيراً من نظرياته وكذلك القائلين بالذرة مثل لوقيبوس وديمقريطس اللذين اعتنقا نظرية الأرض المسطحة على عكس المدرسة الفيثاغورية التي ذهبت إلى القول بكروية الأرض، فضلاً عن أن سقراط كان يدين في شبابه بالمذهب الطبيعي الذي يقول به أنكسيمانس ولعله قد استمده من أنكساغوراس[2].

وإذا كانت بعض الآراء تقلل من قيمة أنكسيمانس ولا تضعه في عداد المفكرين العظام بحجة أنه تخلى عن اعتبار جوهر الكون شيئاً افتراضياً مجرداً كالأبيرون عند أنكسمندريس ووحده بأحد العناصر وهو الهواء؛ يلاحظ أن هذه الآراء التي تنتقص من قدره كمفكر، فيها كثير من الأجحاف، فإن كان أنكسيمانس قد عاد إلى موقف طاليس متخذاً الهواء بديلاً عن الماء، فإنه لم يعتبر الهواء من حيث أنه جوهر الأشياء عين الهواء الجوي، بل شيئاً آخر يختلف عنه[3].

فقد ميز بين الهواء الميتافيزيقي الدي هو طبيعة الأشياء، وبين الهواء الجوي الذي ندركه بالحواس؛ والهواء الميتافيزيقي يشبه (الأبيرون) من حيث أنه شيء يمتزج فيه الحار والبارد بصورة متعادلة كما تمتزج الأضداد في الأبيرون بصورة متعادلة كذلك؛ وكل ما فعله أنكسيمانس أنه بسط مفهوم المادة الأولى وحاول تقريبها إلى الذهن ما أمكن؛ ولربما تصور أن الهواء الجوي هو أقرب الأشياء المحسوسة شبهاً بالمادة الأولى للأشياء[4].

---

(١) وورنر، مرجع سابق، ص ص ١٨/ ١٩.

(٢) راجع، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٣) انظر، كريم متي؛ مرجع سابق، ص ٤١.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٤٢.

وفضلاً عن ذلك فإن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكملت كثيراً من جوانب تفكير المدرسة، وفضل دراسة الإيونية على الإنسانية لا يجحد ولا يمكن إنكاره فعلى الرغم من سذاجة التفسيرات التي التقينا بها عند هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين (طاليس / أنكسمندريس / أنكسيمانس)، فإنها بلا شك تعد تفسيرات علمية استطاعت أن تنقلنا من التفكير الأسطوري (الخيالي) إلى التفكير الطبيعي (العلمي)، وأصبح «ايرس» الذي كان رسولاً للآلهة لدى هوميروس حقيقة فيزيقية وظاهرة كونية[1].

ولقد قدّم أنكسيمانس خدمة عظيمة للعلم باستبعاده الاختلافات الكيفية بين الأشياء وأصبحت الألوان والطعوم والأصوات وغيرها تعزى إلى اختلافات في الكثافة يمكن قياسها، وبذلك مهد الطريق لظهور النظرية الذرية القديمة لا سيما عند ديمقريطس[2].

(١) Zeller, OP. Cit., P. 31.

(٢) كريم متي، مرجع سابق، ص ٤٢.



الفصل الثاني

المدرسة الفيثاغورية وظهور العلم الرياضي



المدرسة الفيثاغورية وظهور العلم الرياضي

مقدمة :

تحدثنا في الفصل السابق عن المدرسة الطبيعية المبكرة وعرفنا كيف فسّر فلاسفتها الوجود تفسيراً مادياً صارماً أي برده إلى عنصر مادي واحد هو ماء طاليس وهواء أنكسيمانس ولا محدود أنكسيمنديس.

أما المدرسة الفيثاغورية فقد حاولت أن تتخطى هذا التفسير المادي الصارم الذي التزم به الطبيعيون الأوائل وأن تقول بتفسير مغاير هو التفسير الرياضي الهندسي المعقول. وقبل أن نعرض لوجهة نظرهم في تفسير الوجود، لا بد وأن نعطي تمهيداً عن المدرسة ومؤسسها.

لم تكن الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا مدرسة دينية أخلاقية على نظام الطرق الصوفية، فإلى جانب المبادىء الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة توجد مبادىء صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة[1]. إنها نظام من الإخوة الدينية، ولم تكن جماعة سياسية على الإطلاق والدليل على ذلك أن أفلاطون[2] قد ذكر في محاورة الجمهورية أن فيثاغورس لم يشغل منصباً سياسياً على الإطلاق ولم تكن له أدنى علاقة بالحزب الأرستقراطي المثالي الدوري، فقد كان أيوني النشأة، ومذهبه كان للمدن الآخية، وجعل من التطهر والمجاهدة الروحية طريقاً للوصول إلى مرتبة

---

(١) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الخامسة، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩، ص ١٠٦.

(٢) Plato, **Republic**, X. 600 a 9.

القداسة وبذلك تقترب الفيثاغورية من الأورفية؛ بيد أن الفيثاغوريين كانوا يتخذون من الإله (أبولو) معبوداً لهم، بينما كان ديونيسوس إلهاً للأورفيين[1].

الفيثاغورية أشبه بالدير أو المعبد، فجميع الطلبة يرتدون زياً واحداً هو البياض، ويعيشون معيشة زهد وبساطة ولا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام كما كان يؤثر عن سقراط الذي كان متأثراً بتعاليم الفيثاغوريين تأثراً شديداً مما يتضح في محاورة فيدون؛ ولا يسرفون في طعام أو شراب ولا يكثرون من الضحك أو الإشارة أو الكلام ولا يحلفون بالآلهة «لأن واجب المرء أن يكون صادقاً بغير قسم» وكانوا يحاسبون أنفسهم آخر النهار على ما فعلوه فيسأل كل واحد منهم نفسه عن الشر الذي ارتكبه والخير الذي قدمه والواجب الذي أهمله؛ ولم يكن التعليم كتابة بل شفاهة أي سماعاً وتلقيناً عن الأستاذ ولم يؤثر عن فيثاغورس أنه ألّف كتاباً؛ وكانت تعاليم المدرسة سرية يعاقب من يفشيها بالطرد، ولقد التزموا السرية التامة التزاماً دقيقاً إلى حد أن أسرارهم لم تعرف إلّا في عهد سقراط وأفلاطون[2].

وللمدرسة آداب متعارف عليها، فمن آدابها «الصمت»؛ فالتلميذ الجديد مطالب بالصمت مدة خمس سنين ثم يصبح له الحق بعد ذلك أن ينتقل من صفوف المستمعين إلى خاصة التلاميذ فيطلب العلم على فيثاغورس؛ ذلك أن طلبة المدرسة نوعان: خاصة وجمهور أو تلاميذ منتظمون ومستمعون؛ أما الصفوة فهم الذين كانوا يقربون فيثاغورس ويعلمون مذهبه ويعرفون أسرار التعاليم الرياضية والدينية وأما المستمعون فكانوا عبارة عن حلقة واسعة لا يسمح لهم إلّا باستماع القشور من التعاليم بغير تفسير دقيق[3].

ولقد أفسحت المدرسة المجال لاستقبال المرأة وتعليمها فوضع بذلك مبدأ شيوعية المرأة قبل أفلاطون بقرنين من الزمان، وطبق المبدأ تطبيقاً عملياً،

---

(١) J. Burnet; **Early Greek Philosophy,** 3 rd ed., London, 1920,m PP, 89/ 89.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط؛ دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤، ص ٧٥.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٧٦.

لكنه كان يميز بين الجنسين نظراً للاختلاف الطبيعي بينهما، فكان يعلم المرأة الفلسفة والآداب وتدبير المنزل والأمومة حتى اشتهرت المرأة الفيثاغورية في الزمن القديم بأنها أفضل نساء الإغريق[١].

ويلاحظ أنه لما كانت المدرسة تضم الرجال والنساء على السواء من جميع الطبقات فهي أشبه بالمدينة الفاضلة أو المثالية كما يجب أن تكون.

وقد حاول أفلاطون إنشاء دولة مثالية أو فاضلة يتحقق فيها نوع من العدل والمساواة بين أفراد المجتمع، لكنها كما يقال ظلت حبراً على ورق وذلك بعد وفاة أفلاطون عام ٣٤٨ ق. م أثناء الحروب التي شنها فيليب المقدوني على أثينا والتي أدت إلى انهيار نظام دولة المدينة، ذلك النظام الذي وهب له أفلاطون كل حياته لتوطيد أركانه وإنجاحه وكفالة استقراره وازدهاره؛ ولقد حاول أفلوطين المصري والذي كان مقرباً ومحبباً إلى نفوس العظماء من الأباطرة ولا سيما الإمبراطور جالينوس أن يقيم دولة مثالية (يوتوبيا) تحكم على مثال ما ارتأى أفلاطون في الجمهورية، وكان يريد تسميتها «بلاتونوبوليس platonopolis، غير أنه لم يوفق في تنفيذ مشروعه وذلك لأن القيصر قد فهم من حاشيته أن أفلوطين يريد أن يحقق مدنية أفلاطون المثالية التي لم تتحقق منذ ستة قرون[٢].

تنسب الفيثاغورية إلى فيثاغورس الذي كان مواطناً من جزيرة ساموس. ولا نكاد نعرف الكثير عن تاريخ حياته وتفاصيلها[٣]؛ ولكن يقال إن فترة ازدهاره كانت حوالي ٥٣٢ ق. م. ولقد نسجت حوله الأساطير، فالبعض يرى أنه كان ابن مينسارخوس، بينما يذهب البعض الآخر بأنه كان ابن الإله أبولون. كانت مدينة ساموس الإيطالية التي نشأ فيها فيثاغورس منافسة لملطية وغيرها من المدن اليونانية الأصلية التي وقعت في أيدي الغزاة الفرس بعد أن استولوا وسيطروا على ساردیس في عام ٥٤٤ ق. م؛ وكان بوليكراتيس حليفاً لأمازيس

---

(١) أحمد الاهواني، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٢) Whittaker; **The Néo - Platonists,** 2 nd edit. U. S. A. 1970, P. 29.

(٣) J. Burnet, OP. Cit., P. 84.

ملك مصر، وهذا هو بالطبع أصل الرواية القائلة بأن فيثاغورس قد سافر إلى مصر ومنها استمد معارفه الرياضية.

وعلى أي حال فإن فيثاغورس قد رحل عن ساموس لأنه لم يستطع أن يتحمل استبداد الطاغية بوليكراتيس واستقر به المقام في مدينة كروتون أو قريطون بجنوب إيطاليا حيث أسس مدرسته التي تنسب إليه، وقد عاش هناك حوالي عشرين عاماً حتى عام ٥١٠ ق. م.

اضطر فيثاغورس إلى الرحيل إلى ميتابونتيون وذلك بعد أن قامت ثورة ضد مدرسته أحرقت فيها بيوتهم وتم طردهم من إيطاليا؛ وهناك قضى فيثاغورس أخريات أيامه حيث وافته المنية حوالي ٤٩٦ ق. م[١].

ويذكر رسل أن فيثاغورس من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية[٢]. ولم يكن فيلسوفاً وحسب، بل كان مصلحاً سياسياً ودينياً، وقد أحاطت الأسطورة بسيرة حياته منذ زمن قديم حتى إنه لم يمض على وفاته نصف قرن من غير أن يعتبره أنباذوقليس «إنساناً خارقاً للطبيعة»[٣].

ولقد ضمت مدرسته الرجال والنساء في مدينة كروتون وكان المنتمون إليها يتعارفون بإشارات خاصة وكانت التعاليم وقفاً على الأعضاء لا يجوز كما سبقت الإشارة إذاعتها على الجمهور ولا إذاعتها ونشرها بدون تبصر وروّية[٤]. أما عن مصنفاتهم فلقد فقدت وكل ما ينسب لفيثاغورس من «أشعار ذهبية» ومن كتب ثلاثة (المهذب والسياسي والطبيعي) فهو منحول يرجع إلى العهد الثاني، كذلك الكتب المعزوة لتلامذته الأولين وأشهرهم (فيلولاوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير[٥].

بقي أن نتساءل عن مدى معرفة المسلمين بالفيثاغورية بصفة عامة،

---

(١) B. Russell, History of Western Philosophy, London 1964, Ch. III, PP. 48/ 49.

(٢) Ibid., P. 49.

(٣) L. Robin, La Pensée Grecque et les origines dl 'espris Scientifique, 1923, P. 59.

(٤) Ibid., P. 59.

(٥) يوسف كرم؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١.

وبفيثاغورس بصفة خاصة، يذكر النشار أن الإسلاميين قد عرفوا جوهر المذهب الفيثاغوري القديم القائل بأن الأعداد هي أصول الموجودات وركبوا على هذا التعبير أرسطاليسية وفيثاغورية محدثة وأفلاطونية محدثة ووصلوا أيضاً إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم نغم؛ كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا أن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في الذهن وحدّوا بين عالمين: عالم الموجودات وعالم الأعداد[1]. ولقد تنبه المسلمون أيضاً إلى فكرة النفس عند الفيثاغوريين وذلك من خلال كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، فوصل إليهم أن النفس ائتلاف الإجرام كائتلاف الكائن من أوتار العود، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت أثراً ما وهو الائتلاف؛ وكذلك الإنسان إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص، وذلك الامتزاج الخاص هو الذي يحيي البدن، والنفس إنما هي أثر لذلك الامتزاج[2]. ويمكننا أن نعثر على آثار فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر الرازي (ت ٣١٠ هـ/ ٩٢٢ م) كما أشار إلى ذلك القفطي[3]. ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة[4] أن أحمد بن الطيب السرخسي (ت ٢٦٨ هـ) قد ترك كتاباً في وصايا فيثاغورس. ويؤكد النشار أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين في ثنايا الفيثاغورية الجديدة؛ وكان للفيثاغورية عامة أنصارها القلائل ولكن الإسلام في أشخاص ممثليه من متكلمين لم يقبلوا أبداً هذا الاتجاه ـ وكان أخوان الصفا ممثليه ـ فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة.

وهوجمت مدرسة الكندي أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دفع أبو بكر الرازي بالإلحاد، سواء لاتجاهه الفيثاغوري أو لاتجاهه الأفلاطوني

---

(١) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ١، الطبعة الثامنة، دار المعارف، ص ١٢٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب «الميمر الثالث» من كتاب أثولوجيا، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٧، ص ٥٢.

(٣) القفطي؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٧١.

(٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الجزء الأول، ص ٢١٥.

النواضح، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية[1].

وفي دراستنا للفيثاغورية سنتناول عدداً من الموضوعات الرئيسية في هذه المدرسة وأهمها: تعاليمهم الروحية ونزعتهم الدينية الإشراقية وهذا يدعونا للحديث عن تناسخ الأرواح، وتطهير النفس؛ ثم وجهة نظرهم في تفسير الوجود، ثم الكلام عن الأخلاق وصلتها بالفن، ونختتم كلامنا بالحديث عن نهضة العلوم في الفيثاغورية.

أولاً: تعاليمهم الروحية ونزعتهم الدينية الإشراقية:

من أهم التعاليم الروحية التي عرفت عن المدرسة الفيثاغورية هي اعتقادهم بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان ومن ثم كانوا يحرّمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل اللحم لا سيما أكل لحم الحملان وثيران الحرث وما ذبح على النصب من قرابين دموية مقدمة للآلهة[2]. وتجدر الإشارة هنا أن فكرة التحريم قد ارتبطت ببعض أنواع المحرمات حيث أوضحت بعض الدراسات الأنثربولوجية التي أجريت على بعض المجتمعات البدائية أن بعض هذه القبائل كانت تذبح الحيوان المقدس في بعض المناسبات والاحتفالات الدينية وكانت تأكل لحمه بينما كان هذا محرماً في بعض الأوقات تحريماً كاملاً[3].

ويذهب البعض إلى أن فيثاغوري لم يمتنع عن أكل اللحم على الإطلاق وإنما لحم الثور الذي يقوم بحرث الأرض والكبش؛ ويبدو أن تحريم ذبح الحيوان وأكل لحمه يتصل اتصالاً وثيقاً بعقيدة التناسخ، فمن الممكن أن توجد روح الإنسان في بدن الحيوان الذي يذبح؛ ولا يزال النباتيون فريقاً كبيراً في الهند حتى اليوم[4]. ولا شك أن مبدأ التحريم هنا غير قائم على الرفق بالحيوان

---

(١) انظر، علي سامي النشار، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار الجامعات المصرية ١٩٧٣، ص ٥٤.

(٣) J. Burnet, OP. Cit., P. 91.

وانظر؛ Robert. S. Brumbawgh, The Philosophers. of Greece, London 1966, P. 40.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق الذكر، ص ٧٦.

أو حتى على أسس صوفية، وإنما كان تحقيقاً لفكرة التابو Taboo[1].

الفيثاغورية عقيدة أخلاقية صوفية تنطوي على جانب سلبي وآخر إيجابي وقد التزموا في حياتهم الأخلاقية بمجموعة من الأوامر والوصايا، نستطيع تلخيصها نقلاً عن «بيرنت» فيما يلي[2]:

- لا تأكل الفول.
- لا تأكل من رغيف بأكمله.
- لا تلتقط ما يسقط على الأرض.
- لا تلمس ديكاً أبيض.
- لا تكسر الخبز.
- لا تعبر فوق عارضة طريق.
- لا تحرك النار بالحديد.
- لا تجلس على كيل.
- لا تمش في الطرق الشاهقة أو المرتفعة.
- يجب ألا تبنى العصافير أعشاشها في المنزل.
- لا تقطف زهرة من إكليل.
- من المحرم إهمال أثر القدر على الرماد بعد رفعها.
- لا تنظر إلى المرآة بجانب الضوء أو النور.
- لا تترك آثار ضغط جسمك على السرير.

ويبدو من هذه الوصايا أن الفيثاغوريين قد ضمنوا تعاليمهم الكثير من آراء اللاهوتيين ومحترفي السحر والمؤمنين بالخرافات في عصر ما قبل الفلسفة وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزاً لتعاليم باطنية عميقة الجذور مما كان الفيثاغوريون يحتفظون بسريته ويتناقلون فحواه بين الأتباع والمريدين مما يتعذر معه استكناه مدلولاتها العقائدية[3].

---

(١) J. Burnet, OP. Cit., P. 92.

(٢) Ibid., P. 96.

(٣) محمد علي أبو زيان، مرجع سابق، ص ٥٥.

١ ـ تناسخ الأرواح : Metempsychosis

من أهم التعاليم الدينية في الفيثاغورية هو اعتقادها بتناسخ الأرواح. والتناسخ لغوياً: تناسخ الشيئان أي نسخ أحدهما الآخر، وتناسخوا الشيء تداولوه، وتناسخت الأزمنة تتابعت؛ والتناسخ هو تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتي بين الروح والجسد[١].

والتناسخ هو انتقال النفس بعد الموت من جسد إلى جسد آخر؛ وهو على أربعة أقسام: النسخ وهو الانتقال من بدن إنسان إلى آخر، والمسخ ويكون من بدن إنسان إلى بدن حيوان، والرسخ هو الانتقال إلى جسم نباتي والفسخ هو الانتقال إلى جسم معدني[٢]. ويلاحظ أن عقيدة التناسخ قد شاعت بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة كالبوذيين والمصريين والإغريق والرومان واليهود[٣].

ويرى سارتون[٤] أنه لا يمكن القول بأن فيثاغورس قد استمد هذه العقيدة من منابع هندية أو شرقية. ونحن نرجح من جانبنا الأثر الأورفي على المذهب الفيثاغوري وبخاصة في الإيمان بتناسخ الأرواح. كان فيثاغورس يعتقد في تناسخ الأرواح ويحدثنا زينوفان الذي كان معاصراً له ـ في بعض أشعاره أن فيثاغورس قد أوقف شخصاً عن ضرب كلب كان يعوي لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه[٥]. ويذهب هرقليدس بونتيكوس (القرن الرابع ق. م ومن أتباع أفلاطون وأرسطو) أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة ثم إيثاليدس بن هرمس ثم إيفوروبس ثم هرموتيموس ثم فيروس الصياد وأخيراً فيثاغورس، وتشمل هذه الدائرة المكونة من ستة أشخاص ٢١٦ سنة أي مكعب العدد ٦[٦].

(١) علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٩، ص ٧٢.

(٢) جميل صليبا؛ المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص ص ٣٤٦/٣٤٧.

(٣) Encyclopaedia of Religion α Ethics, by Hastings, Vol. 12 (1922), PP. 425/440.

(٤) Edwyn Bevan, Stoics α Sceptics, Oxford, 1913, P. 121.

(٥) وانظر؛ Robert S. Brumbaugh, The Philosophers of Greece, London 1966, P. 40.

(٦) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٧٨.

ولكن ما الهدف من التناسخ الفيثاغوري؟

إن الغاية من التناسخ عند فيثاغورس وأتباعه هو تحرير النفس من عجلة الميلاد أي من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى وذلك بالتطهر من الحس والمحسوس وسائر العلائق الأرضية[1].

ويرى فيثاغورس أن هناك ثلاثة أنواع من الحياة هي الحياة النظرية والحياة العملية وحياة التأمل والعكوف على الذات، ويذكر فيثاغورس أنه مهما كانت صورة الحياة التي نحياها إلاّ أننا يجب بأن نسلّم بأننا غرباء في هذه الدنيا وإن الجسم الذي يربطنا بها إن هو إلاّ مقبرة للنفس، فما نحن إلاّ قطيع في كنف الإله هو راعينا ومن ثم فلا يحق لنا الهروب دون مشيئته. وفي هذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأوليمبية وهم على طبقات ثلاث:

الطبقة الأولى: وتضم الأفراد الذين يأتون إلى هذه الألعاب لممارسة عملية البيع والشراء.

الطبقة الثانية: وتضم الأفراد المشتركين في هذه الألعاب الأوليمبية (المتبارون).

أما الطبقة الثالثة والأخيرة: وهي خير الطبقات وتضم الذين يأتون لمشاهدة هذه الألعاب (المتفرجون)[2].

ويلاحظ أن هذا التقسيم الثلاثي الذي أتى به فيثاغورس لأنواع الحياة سوف نلتقي به في جمهورية أفلاطون بل سنجد فيها بالفعل قدراً كبيراً من التعاليم الفيثاغورية وآراء المدارس السابقة على سقراط.

٢ ـ النفس:

يرى الفيثاغوريون أن النفس منفصلة عن البدن، أي أن جوهرها مختلف

(١) Burnet. OP. Cit., P. 108.
وانظر؛ Russell. OP. Cit., P. 51.

(٢) Burnet. OP. Cit., P. 108.
وانظر أيضاً؛ Russell. OP. Cit., P. 51.

عن جوهر البدن، والنفس خالدة وأزلية ولها وجود سابق على وجود البدن، ولا تفنى بفنائه(١). والبدن سجن للنفس أو محبس أرضي لها وليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالانتحار ذلك لأننا كالقطيع الذي يملكه الراعي وهو الله، وليس لنا الحق في الهروب دون مشيئته.

وهذه الفكرة سنجد لها صدى في محاورة فيدون حيث يجري الحديث على لسان سقراط الذي يبدأ المحاورة ببيان أن الفيلسوف الحق لا يخاف الموت وإنما يرحب به، ومن ثم فالانتحار فعل غير مشروع، وعلى الإنسان أن ينتظر حتى يقبضه الله، لأن علاقة الله بالإنسان تشبه إلى حد كبير علاقة الراعي بغنمه؛ فالراعي يغضب لو أن واحدة من غنمه قد تحررت وانحرفت بعيداً عن خط سير القطيع، وما الموت إلّا انفصال النفس عن البدن أو خلاصها من الجسد أو هو تحقيق استقلال النفس(٢).

ويرى فيثاغورس أن التطهير Katharsis أو التصفية هو السبيل الوحيد إلى خلاص النفس بعد الموت وارتقائها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها ويؤكد فيثاغورس أن أعلى درجات التطهير هو النظر، وإن كل من كرّس نفسه للعلم هو الفيلسوف على الحقيقة وهو الذي استطاع أن يتحرر كلية من عجلة الميلاد(٣). ولا شك أن فكرة التطهير هذه لم تكن من ابتكار فيثاغورس فالأورفية تطلب الخلاص من عجلة الميلاد عن طريق التطهير وذلك باتباع قواعد معينة في الطعام والملبس وبعض العادات المنظمة التي قد تجري على أيدي بعض الكهنة؛ ويرى فيثاغورس أن تطهير النفس إنما يتم بالموسيقى والعكوف على الدراسات العلمية، بينما تطهير البدن فيتم بالرياضة الجسدية والطب- الموسيقى لتصفية النفس كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم؛ ومع ذلك فإن العلاج بالموسيقى كان مألوفاً في الشعائر الدينية القديمة حيث كانت الموسيقى عنصراً أساسياً في أعياد بعض الآلهة.

---

(١) F. M. Cornford, Before and after Socrates, Cambirdge, 1932, P. 201.

(٢) Plato, Phaedo, 61, 64.

(٣) انظر: J. Burnet, OP. Cit., P. 108.

إن الجديد الذي جاء به فيثاغورس في هذا الصدد هو أنه رفع هذا التطهير من المنزلة العملية إلى المرتبة النظرية فجعل من الحساب والهندسة والموسيقى علوماً بمعنى الكلمة، ورفع من شأن الباحث فيها على مجرد العامل بها عن طريق التجربة والدربة[1].

هذا وقد تطورت فكرة التطهير وسارت في هذا الطريق العلمي وأخذ بها الفيثاغوريون المتأخرون مثل فيلولاوس واتبعها سقراط في فيدون وأصبحت محور فلسفة أفلاطون ومعظم أصحاب المذاهب الروحية إلى اليوم. صفوة القول كانت تعاليم فيثاغورس الدينية تدعو إلى حركة جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة فيها طقوس من بابل ومصر وآسيا وتراقيا ومن العقائد القديمة الموجودة عند اليونانيين إلى جانب العقائد السرية كالأورفية وبدأ الناس يقبلون على عبادة هذه الآلهة التي تدعو لها الديانات السرية الصوفية مثل ديمتر وبرسفوني وديونيسوس وأورفيوس وهرمس إلى جانب آلهة جبل أوليمب القديمة، فكان بذلك فيثاغورس من الفلاسفة الموفقين، تدل على ذلك القصص التي رويت بعد وفاته من أن بيته وهب للإله ديمتر وأن روحه تنسب للإله هرمس[2].

ثانياً: تفسير الوجود:

يقال إن فيثاغورس هو الذي وضع كلمة فيلسوف بهذا المعنى اعتقاداً منه بأن الحكمة أسمى من أن يتحلى بها البشر، ولعل هذه الرواية كما نعتقد كانت تعد بمثابة أسطورة من نسج الخيال[3].

ويتلخص المذهب الرئيسي للفيثاغورية في العبارة القائلة «بأن العدد هو جوهر الأشياء»[4]. ولقد استطاع الفيثاغوريون أن يتوصلوا إلى هذا المبدأ.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٧٨.

(٣) L. Robin, L'Ethique Antique, 1938, P. 17.

(٤) E. Zeller, Outlines of the history of Greek Philosophy. Translated by L. R. Palmer. New - York (1928), PP. 35/ 36.

وكما يرى زيلر - من خلال دراساتهم الموسيقية، حيث تنبهوا إلى أن اختلاف الألحان الموسيقية وتنوعاتها إنما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية العازفة فاستنتجوا من ذلك بأن الانسجام الموسيقى تحدده نسب رياضية دقيقة تترجم عن هذه الأطوال وتعين طبقة اللحن الموسيقي؛ ويلاحظ أن الفيثاغوريين هنا لا يقصدون بالأعداد، الأصول المادية الأربعة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون كماء طاليس وهواء أنكسيمانس ونار هرقليطس ولا محدود أنكسمندريس فالعدد شيء ما مضاد تماماً للمادة متميز عنها بالرغم من ارتباطه بها فهو الذي يحددها ويشكلها[1]. هذا ولقد قبل الفيثاغوريون هذه العناصر وترتب على بحثهم في طبيعة الأعداد أن استطاعوا التمييز بين المستقيم Straight وغير المستقيم Not - Straight، الوحدة والثنائية[2] Unity α Duality وناقشوا بعض مشكلات الهندسة فرأوا أنه من النقط تتكون الخطوط، ومن الخطوط تتكون السطوح ومن هذه الأخيرة تتركب الأحجام كما تكلموا عن المثلث القائم الزاوية[3]. ولقد قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وذكروا أن العدد الفردي هو العدد المحدود، والعدد الزوجي هو اللامحدود؛ لأن العدد الفردي عندهم لا يمكن أن ينقسم بل يقف عند حده هو، أي بلا قسمة؛ بينما العدد الزوجي فهو القابل للقسمة فهو إذن غير محدود[4]. ولقد ربطوا بين المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات، فقالوا بأن في الوجود تعارضاً ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز في نظرهم هو العدد رقم ١٠؛ وكان عدداً مقدساً عندهم وكانوا يقسمون الأعداد الداخلة في تكوينه وأهمها (١ + ٢ + ٣ + ٤) وكانوا يضعونها في نقط على شكل هرم[5] وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفيثاغوريين

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 36.

(٢) Ibid., P. 36.

(٣) Ibid., P. 36.

وانظر أيضاً محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٤) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ص ١٠٨/ ١٠٩.

(٥) نفس المرجع السابق، ص ١٠٩.

لم يوفقوا في تطبيق المبدأ القائل بالأعداد كأساس للموجودات، وإنما جاءوا ببعض الأمثلة لكي يدللوا على صحة هذا المبدأ وأهمها أن العدد رقم ٧ مثلاً يشير إلى الزمان الحقيقي Kairos والعـدد رقم ٤ يشير إلى مفهوم العدالة بينما يعبر العدد رقم ٣ عن الزواج(١).

ولنا أن نتساءل عن السبب الذي دعاهم إلى القول بالأعـداد كمباديء للموجودات؛ يذكر أرسطو وفيلولاوس أن السبب الذي دفعهم إلى هذا ما رأوه من انسجام بين الأشياء وبوجه خاص بين حركات الكواكب فنقلوا هذا الانسجام المـوجود في الكـواكب إلى الأشياء وظنـوا أن الأشياء أيضـاً خـاضعـة لهـذا الانسجام، ومن ناحية أخرى لاحظوا أو أدركوا من اهتمامهم بالمـوسيقى أن الانسجام يقوم على الأعداد، فالنغمات الموسيقية تختلف الواحـدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد ويبدو أنهم يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية ذلـك لأن بعض الأعداد لها سر خاص متأثرين في ذلك بالمـذاهب الشرقيـة وبخاصـة البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متعلقة بالوجود؛ ولما كان الانسجام أخيراً يقوم على العدد كان من الطبيعي إذن أن يقـال أن جوهر الأشياء هو العدد(٢).

ثالثاً: الأخلاق والفن:

انتهى الفيثاغوريون من فلسفتهم الرياضية إلى عقيـدة أخلاقيـة صوفيـة تحقق شيوعية الأموال فيما بينهم، وتمسكوا بنظام الترهب والامتناع عن الزواج والتقيد بقواعد الصمت وشعائر الصلاة والترتيل المشترك، ومن أشهر ما قاموا به محاسبة النفس وتفحص الضمير؛ ونحن نقرأ في (أشعارهم المذهّبة) قولهم: «لا تدع النعاس يستولي على جفنيك قبل أن تفحص بعقلك جميع الأعمال التي قمت بها النهار كله. أسأل نفسك: ما الخير الذي صنعت؟ ما الذي قصّرت عن أدائه؟ ماذا أهملت فعله مما أمرت به؟ فإذا انتهيت من الحكم على العمل الأول من أعمالك فانظر في سائر الأعمال واحداً بعد واحد: وإذا وجدت أخيراً أنك

(١) Burnet, OP. Cit., PP. 107/108.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠٨.

مذنب فعد على نفسك باللآئمة والعذاب. . . وإن وجدت أنك أحسنت صنعاً فاغتبط وافرح»[1].

ولقد آمن الفيثاغوريون بأن الله يرعى حياة البشر وأن الروح التي تخلص من أسر الطبيعة وسجن المادة (البدن) تفوز بالسعادة والغبطة ولذا وجب أن تتقيد هذه الروح بتعاليم الرب وتظل على الأرض لتكفر عن الخطيئة، والانتحار محرّم لأنه كفر وخروج على التقوى؛ هذا وقد تكلم الفيثاغوريون عن الفضيلة وأشاروا إلى أهم شروطها: كالإقلاع عن السعادة وأن العفة تنتج عن محاربة النفس العاقلة للشهوات الدنيئة وأعربوا عن العدالة بقبول قانون المثل، قانون أن يلقى الإنسان من الناس ما قدّم إليهم، يعاملونه كما عاملهم؛ وقد امتدح الفيثاغوريون الصداقة وعاشوها ولكن صداقتهم تتميز بأنها خالية من الضعف والتخاذل؛ إنها صداقة رجولة، ومن قولهم فيها: «ينبغي أن تساعد الآخرين لرفع إحمالها لا لحملها عنهم»[2].

إن هذه النزعة الأخلاقية التي تميز بها الفيثاغوريون تجعلهم ينضمون إلى التيار الذي يذهب إلى أن الفن يلتزم بقيم الأخلاق ومعتقدات الدين، وكما تسربت الأخلاق الدينية إلى الفيثاغورية عبر الأورفية وأصولها الشرقية واضحة ـ كذلك تسربت نظرية الفن للأخلاق إلى الفيثاغورية، فهناك أربعة محاور رئيسية في المذهب الفيثاغوري وثيقة الاتصال بعضها ببعض ومتفاعلة بعضها في بعض؛ الفلسفة والرياضيات والموسيقى والدين؛ بصدد الجمال ثمة رابطة بين الانسجام الموسيقي وبين التناسب الهندسي ومن ثم يرفض الفيثاغوريون الرأي الذي يسمح بقيام الفن على أساس من المزاج، ثمة رابطة أخرى بين جمال النغم الموسيقي وبين التطهير الديني ومن ثم كان للموسيقى دورٌ في طقوسهم الدينية، ومن جهة أخرى الفلسفة لدى الفيثاغورية بدورها تطهير وهي طريق للحياة وليست مجرد حب استطلاع كما هو الحال في المدارس الأخرى المعاصرة لها[3].

---

(١) عادل العوّا: المذاهب الأخلاقية، الجزء الأول، مطبعة الجامعة السورية (١٩٥٨)، ص ٢٨.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، (الحضارة الإغريقية) مؤسسة الثقافة الجامعية، ص ص ١٤٣/١٤٤.

رابعاً: العالم:

يرى الفيثاغوريون أن العالم حادث إذ كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللآمحدود، واللامحدود عند فيثاغورس هو الهيولي أو الخلاء، وبالتالي ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم. والعالم مكوّن أولاً من السماء الأولى تليها الكواكب الخمسة، ويلي الكواكب الخمسة على الترتيب. الشمس ثم القمر ثم الأرض، ولقد أضافوا جرماً جديداً سموه الأرض ومركزه بين الشمس وبين الأرض من أجل أن يصبح عدد هذه الإجرام عشرة[1]. وينكر (زيلر) أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح أو نفس للعالم وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون، إلاّ أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكوِّن شيئاً واعياً مريداً يمكن أن يسميه باسم النفس الكلية كما هي الحال في Pneuma الرواقية[2].

خامساً: العلوم عند الفيثاغوريين:

الفيثاغورية مدرسة علمية اهتمت بعلوم عديدة في الزمن القديم: كالرياضة والموسيقى والفلك والطب. والآن نشير في عجالة سريعة إلى إسهاماتهم في ميادين هذه العلوم.

ـ الرياضيات (الحساب والهندسة)

وضعت مباديء العلم الرياضي وأصوله أولاً على يد إقليدس في القرن الثالث قبل الميلاد؛ ولكن فيثاغورس هو الذي وضع الحجر الأساسي وأرسى دعائم هذا العلم؛ بيد أن البشرية قد سارت أجيالاً كثيرة تخطو بالرياضة خطوات قطعت زمناً طويلاً حتى انتقلت من الحس إلى التجربة.

وقد عبّر الإنسان قديماً عن طريق العد كتابة بما يدل على هذا الأصل

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) E. Zeller, OP. Cit., P. 36.

المحسوس ولم يستعمل فيثاغورس الأعداد، وذلك لأن الأعداد الحرفية على وجه الترجيح لم تكن مستعملة زمن فيثاغورس ولو فرضنا أن فيثاغورس قد كتب الأعداد فأكبر الظن أنه استعمل الرموز العشرية التي استعملها المصريون القدماءَ من قبل[1]. لقد فطن فيثاغورس إلى وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل الهندسي، فكانت الأعداد بذلك أشكالاً: الواحد نقطة، والإثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع، كما يتضح من الرسم الذي أورده «بيرنت»، سواء اتخذنا الرمز حروفاً أبجدية أو نقطاً[2].

```
                                  a              aaa
                 a       aa       aa      aaa    aaa
a        aa      aa      aa       aa      aaa    aaa
```

ويلاحظ أنه من الأشكال التي كانت لها دلالة خاصة عند فيثاغورس وأتباعه وكان هو وأتباع يعدونه أمراً مقدساً ويحلفونه به هو مثلث العدد أربعة وبالنظر إليه يدل على أنه مجموع الأعداد من ١ إلى ٤ أي ١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠ وكانوا يسمون هذا الشكل Tetraktys، وتأخذ الشكل التالي[3]:

```
         a
       a   a
     a   a   a
   a   a   a   a
```

إن انقسام العدد إلى فردي، وزوجي، الأول مثال الوحدة والثاني مثال التعدد أو الكثرة، قد تأدت بهم إلى وضع أصل المتناقضات في العالم أو الوجود؛ وهذه قائمة بالمتناقضات لدى الفيثاغورية[4]:

---

(١) Heath, history of Greek mathematics, Vol. 1, P. 32.

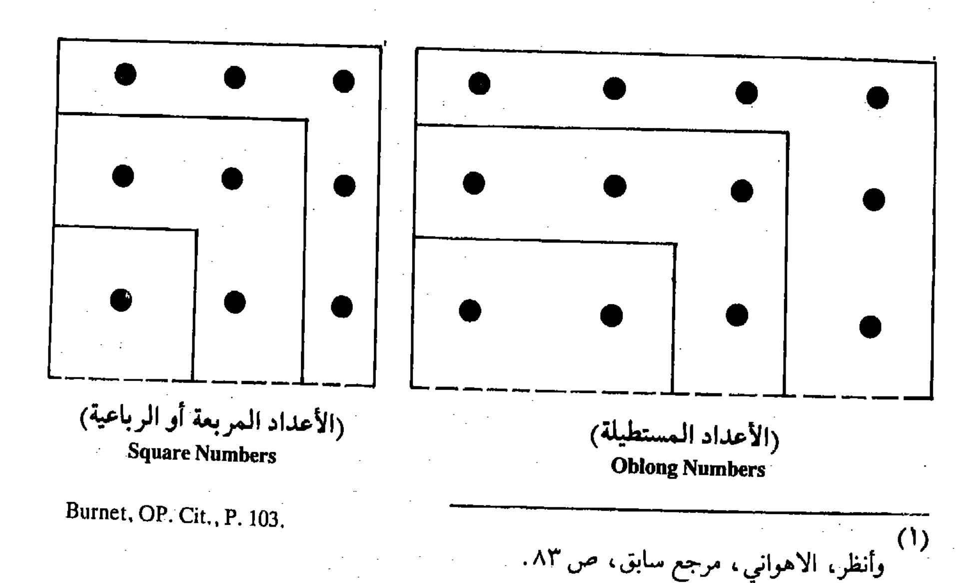
(٢) J. Burnet, OP. Cit., P. 101.

(٣) Ibid., PP. 102/ 103.

(٤) Robert S. Brumbaugh, OP. Cit., P. 36. وانظر؛
Aristotle, Metaphysics, 986 a 15.
نقلاً عن: Brumbaugh, OP. Cit., P. 36.

المحدود	Limit	-	اللامحدود	Unlimited
الواحد	One	-	الكثرة	Many
النور	Light	-	الظلمة أو الظلام	Dark
الخير	Good	-	الشر	Bad
اليمين	Right	-	اليسار	Left
المستقيم	Straight	-	المنحنى	Curved
المذكر	Male	-	المؤنث	Female
المربع	Square	-	المستطيل	Oblong
السكون	Rest		الحركة	Motion
الفردي	ODD		الزوجي	Even

وهناك أعداد ثلاثية أي تتجمع في مثلث مثل الأعداد ٣، ٦، ١٠، ١٥، ٢١ وهناك أعداد رباعية مثل ٤، ٩، ١٦، ٢٥؛ والأعداد الشكلية أو الهندسية منها مربعة ومنها مستطيلة، وكلما أضيفت الأعـداد الفرديـة على هيئة زاويـة gnomon إلى الشكـل أنتج الأعداد الرباعية، ولكما أضيفت الأعداد الزوجية أنتجت الأعداد المستطيلة كما يتضح من الرسم الآتي[١]:



(الأعداد المربعة أو الرباعية)
Square Numbers

(الأعداد المستطيلة)
Oblong Numbers

Burnet, OP. Cit., P. 103.

(١) وأنظر، الاهواني، مرجع سابق، ص ٨٣.

وخلاصة القول ذهب فيثاغورس إلى أن الهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها، وحيث أنه كان يوحد بين الأعداد والأشكال الهندسية إذ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلاّ في عصر أفلاطون، فلا غرابة أن يذهب إلى أن أصل الأشياء هو الأعداد وذلك على خلاف المدرسة الإيونية التي فسرت الوجود تفسيراً مادياً صارماً بالماء والهواء وهي أصول لا نهائية لدى أنكسمندريس كما وكيفا ولا حد لها عند انكسمانس من ناحية الكم. ـ ومع ذلك لم تفلح في بيان كيف تحددت الموجودات المحسوسة من هذه المادة الأولى اللاّمحدودة، أما فيثاغورس فكان الجواب عنده حاضراً ذلك أن الشكل الهندسي محدود كالمثلث أو المربع أو المستطيل أو أي شكل آخر من هذه الأشكال وحدوده هي هذه الخطوط الخارجية؛ وهذا الشكل ثابت ينطبق على جميع الأفراد، وقد تطور هذا الشكل عند أفلاطون فأصبح بمثابة المثال، وعند أرسطو بمثابة الصورة. إن فضل فيثاغورس في تاريخ الفلسفة عظيم، إذ استطاع أن ينتزع الصورة المحدودة من المادة اللامحدودة، وهذا أمر بلا شك عجز عنه الفلاسفة الطبيعيون وذلك لأنهم قد ركزوا على المادة، في حين أن فيثاغورس قد انصرف إلى الصورة وحدها[١].

ويلاحظ أن فيثاغورس قد اهتدى إلى أن الأعداد ٣، ٤، ٥ على التوالي تشكل مثلثاً قائماً الزاوية ومن هنا جاءت نظرية فيثاغورس المشهورة والتي لا تزال تعرف باسمه حتى اليوم، وهي أن مربع الوتر يساوي مجموع مربعي الضلعين في المثلث القائم الزاوية.

وأكبر الظن أنه اهتدى إليها بطريقة عملية لأن لفظ الوتر يدل في الأصل على الخيط الذي يلف حول الشيء hypotenuse[٢].

ـ الموسيقى:

كان فيثاغورس صاحب الفضل في إقامة مبادىء علم الموسيقى حين ذكر

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ص ٨٣/٨٤.

(٢) Burnet, PP. 104/105.

وانظر؛ B. Russell, History of Western Philosophy, London 1964, P. 54.

أن العالم نغم، ويعزى ذلك إلى قصة تنسب إلى كثيرين لا نثق من صحتها التاريخية، إنه كان يمشي يوماً في السوق فسمع حداداً يهوي بمطرقته على الحديد، ووجد لرنين المطرقة التي تقطع زمناً متساوياً ضرباً وإيقاعاً فطبق ذلك على الموسيقى[١]. ومن اسهاماته، في هذا الميدان أنه اكتشف السلم الموسيقي وما يسمى بالبعد الرابع والبعد الخامس وهذا بدوره قاده إلى النسب ذاتها أي إلى نظرية الوسط والتناسب. إن علمه بالتناسب لفت نظره إلى الفواصل الموسيقية، وأكبر الظن من وجهة نظر سارتون[٢] هو الذي أدخل ذلك النوع الجديد من الوسط المسمى (الهارمونيكي) وحدوده الثلاثة بحيث «تكون زيادة الأول عن الثاني بالنسبة إلى الأول هي زيادة الثاني عن الثالث بالنسبة إلى الثالث». ولم تلبث فكرة التناسب أن امتدت إلى علم الفلك إذ افترض الرياضيون أن الأفلاك السماوية تنفصل بمسافات موسيقية، وإن الكواكب تنبعث عنها أنغام منسقة.

ويلاحظ أن ـ فكرة الامتزاج بين الأضداد فيما يتعلق بتفسير فيثاغورس للتناسب في الموسيقى من أنه يرجع في أساسه إلى وجود وسط بين نغمتين مختلفتين أو بين ضدين ـ إنما تتعلق على حد تفسير بعض مؤرخي الفلسفة ببعض العادات المألوفة عند اليونانيين من قيام رب الأسرة بمزج الخمر بالماء قبل تقديمه للضيوف على المائدة، وهذا المزيج يعتمد على نسبة خاصة .

ـ الطب:

يقوم الطب الفيثاغوري على فكرة التناسب بين الأضداد، فالجسم مركب من الأخلاط الأربعة: الحار والبارد واليابس والرطب ومن واجب الطبيب أن يهيّيء أفضل مزيج بينهما[٤]. ومن نوابغهم في فن الطب: القميون زعيم مدرسة (أقروطونا) وهو أحد تلاميذ فيثاغورس وألف كتاباً عنوانه (في الطبيعة)

(١) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف ١٩٧٩، ص ص ٤٣٥/٤٣٦.

(٣) W. K. C. Guthrie. Ahistory of Greek Philosophy, (1963). P. 206.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٨٧.

يظهر منه تأثره الواضح بالمدرسة الإيونية؛ ومما يذكر له قوله: ليست النفس في القلب وإنما هي في الدماغ، والدماغ مركز التفكير، تصل إليه التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس خلال قنوات دقيقة[1].

بحث القميون في أعضاء الحس وبخاصة البصر وكان أول من حاول إجراء عملية جراحية في العين وزعم أن المخ مركز الإحساس وأن هناك طرقاً بين هذا المركز وأعضاء الحس، وأنه إذا قطعت تلك المنافذ أو تعطلت بجرح مثلاً، انقطع الاتصال؛ هذه النظرية تعد إرهاصات أو أول بذور لعلم النفس التجريبي وهي التي وسعها أنباذ وقليس والذريون من بعد.

ويعتبر القميون أول من أدخل نظرية نفسانية أخرى اهتم بها الفيثاغوريون المتأخرون وهي أن الأنفس تشبه الاجرام السماوية وتتحرك حركة أزلية في دوائر، فهناك تعادل بين الدوران والخلود .

وتعتمد نظريته في الطب على أن الصحة هي اتزان قوى الجسم، فإذا تغلبت إحدى القوى اختل توازن الجسم وحدثت حالة موناركية أي سلطان قوة واحدة وهذا هو المرض؛ وبمعنى آخر يحدث الاتزان من اعتدال الأضداد وامتزاجها امتزاجاً مؤتلفاً يكون منه الهارمونيا، ويعني الطبيب في إحداث هذه الحالة بأمرين هما: الغذاء والمناخ؛ فالاعتدال في الغذاء يعني تناول أطعمة مختلفة بنسب خاصة، كما يمزج الخمر بالماء؛ وقد يعني التوسط بين الإفراط والتفريط ـ واعتدال المزاج هو التوسط بين اخلاط الجسم[3].

ويذكر سارتون أن هناك طبيباً آخر من كروتون هو ديموقيدس من قليفون الذي ظفر بشهرة عظيمة، وعاش مقرباً في بلاط (دارا) (ملك الفرس ٥٢١/ ٤٨٥) بمدينة سوسة ونجح في علاج هذا الملك بعد أن زلت قدمه وهو يترجل عن فرسه ثم عالج زوجة دارا بعد أن أفزعها ورم في ثدييها؛ وأخيراً انتهز

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) سارتون، مرجع سابق، ص ص ٤٣٧/٤٣٨.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٨٨.

ديموقيدس فرصة مهمة سياسية فرضها عليه الملك دارا فأبحر من صيدا وعاد إلى موطنه[١].

ـ **الفلك:**

كما نبغ الفيثاغوريون في الهندسة والطب والموسيقى، كذلك برعوا في ميدان علم الفلك. ولقد ارتبط الفلك عندهم ببعض الاعتبارات الرياضية فذهبوا مثلاً إلى أن العدد عشرة هو أكمل الأعداد لأنه مؤلف من الأعداد جميعاً وحاصل على خصائصها جميعاً، فيلزم أن الاجرام السماوية المتحركة عشرة (لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل) وذهبوا إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته، لأن الضوء خير من الظلمة، ويجب أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة، فليست الأرض مركز العالم وهي مظلمة وفيها نقائص كثيرة ولكنه (نار مركزية) غير منظورة لأنها واقعة هي أيضاً إلى أسفل أرضنا.

ولم يفتهم أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأناً في نظام العالم. النار المركزية تمد الشمس بحرارتها فتعكس الشمس الحرارة على الأرضين وعلى القمر؛ والأرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين القمر والشمس؛ ومهما يكن من قيمة استدلالهم، فإن تنحيتهم الأرض من مركز العالم كان ثورة على التصور القديم[٢].

وقد عرف الفيثاغوريون أن الأرض كروية، وربما كانوا أول من عرف ذلك وأغلب الظن أنهم استنتجوا ذلك من ظلها المتكور على القمر أثناء خسوفه، وهو ما فسره تفسيراً صحيحاً إلى حد ما[٣].

ولعل فيثاغورس قد اهتدى ـ كما يقول سارتون ـ إلى كروية الأرض من النظر إلى السفينة وهي في عرض البحر، فوجد الصاري يبرز أولاً مما يدل على

---

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ٤٣٨.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣) ايروين شرودنجر، الطبيعة والإغريق ترجمة عزت قرني، ومراجعة صقر خفاجة، دار النهضة العربية ١٩٦٢، ص ٦٥.

أن سطح البحر ليس مسطحاً بل منحنياً؛ والاجرام السماوية كروية والأفلاك التي تدور فيها الإجرام السماوية دائرية، وهي لا تجري على هواها بل في مدار ثابت وحركة رياضية منتظمة[1]. ورغم اختلاف فيثاغورس عن الايونيين في بعض نظريات علم الفلك إلا أنه قد تأثر بهم وأخذ كثيراً من آرائهم فذهب مثل أنكسيمانس إلى أن العالم يتنفس الهواء الموجود خارجه، وأخذ عن أنكسمندريس فكرة الأفلاك الثلاثة الشبيهة بالحلقات، فلك الشمس والقمر والنجوم، ولكنه أضاف إليها أو طبق عليها التناسب الرياضي الموسيقي ٢ : ٣ : ٤، فالبعد بين الأفلاك يقوم على فواصل متناسبة موسيقية وتخرج من الكواكب أنغام مختلفة بينها ائتلاف[2]، ولما كان فيثاغورس يعد عالم السماء أكمل من عالم الأرض نظراً لأن حركة الأول دائرية، وحركة الأشياء الموجودة في عالم ما تحت فلك القمر مستقيمة، فإنه قد ميّز تمييزاً جوهرياً بين عالمين: عالم السماء وهو عالم أزلي إلهي كامل وهو موطن الآلهة الخالدين، وعالم ما تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد حيث تجري الحركات على غير انتظام؛ هذا وقد أثرت هذه النظرية على التفكير العلمي حتى زمن جاليليو بل إلى ما بعد ذلك، وكان أثرها في الفلسفة الإسلامية أو بالأحرى في نظرية الفيض لدى فلاسفة الإسلام بالغاً[3]. وإذا كان الفلك قد ارتبط بهذه المسحة من التصوف فإنه من جهة أخرى قد ارتبط بالموسيقى، وربما كان للنزعة الصوفية دور في ذلك[4]؛ يقول أفلاطون: «كما أن العيون قد خلقت لتبصر النجوم فقد وجدت الآذان لتسمع الحركات المنسجمة والفلك والموسيقى أختان من علوم الطبيعة كما يرى الفيثاغوريون»[5].

والفيثاغوريون هم أول من سمي العالم بلفظ «كوزموس» وفي ذلك دلالة على أن نظام الكون متجانس محكم الترتيب.

---

(١) سارتون، تاريخ العلم، جـ١، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٧٩، ص ٤٣٣.

(٢) الأهواني، مرجع سابق، ص ص ٨٨/٨٩.

(٣) أحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٦١.

(٥) أفلاطون، الجمهورية نقلاً عن سارتون ص ١٢٣.

وخلاصة القول لقد كانت المدرسة الفيثاغورية مهداً لعلم الفلك الرياضي ولعلم التنجيم في آن واحد، ومع التناقض بينهما فقد ظلا متلازمين حتى القرن السابع عشر[1].

تعقيب:

الفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الجوانب؛ فهي نحلة دينية كانت أصدق نظراً في الدين من الأورفية؛ وهي مذهب فلسفي يعد أول محاولة للارتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية، وهي مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية ووضعت في الهندسة ألفاظاً اصطلاحية؛ وهي هيئة سياسية ترمي إلى إقرار النظام في المدينة على أيدي الفلاسفة[2].

أثر فيثاغورس تأثيراً كبيراً في تاريخ الفكر الفلسفي قديمه ووسيطه وحديثه؛ أثّر في أفلاطون الذي جعل من الهندسة أساساً لتعلم الفلسفة حين علّق على باب أكاديميته العبارة القائلة «لا يدخل علينا إلّا من كان مهندساً». كما أثرت الفيثاغورية في القرون الوسطى المظلمة فأشرقت عليها، وتركت بصمات وآثاراً كبيرة في إخوان الصفا على وجه الخصوص؛ ومن فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بتعاليمه ابن سينا وبخاصة في قصيدته العينية[3]. ولا زال تأثير فيثاغورس في الفكر البشري موجوداً إلى اليوم؛ فالمثل الأعلى لجميع العلوم هو صياغتها في قوانين ومعادلات رياضية، وأن المنهج الرياضي هو المنهج السائد في كثير من العلوم وهو المنهج الذي اعتمد عليه ديكارت في الفلسفة لبلوغ اليقين.

ويلاحظ أن البديهيات التي تعد أساس المنهج القياسي قد أثرت في أفلاطون حتى كانط وأن الفلاسفة الذين نادوا في القرن الثامن عشر بنظرية الحق الطبيعي إنما طبقوا البديهيات الرياضية على السياسة، كما أن نيوتن في مبادئه كان متأثراً بأقليدس الذي اعتمد بدوره على فيثاغورس، وأن علم

---

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ١٢٣.
(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٦.
(٣) الأهواني، مرجع سابق، ص ٩٠.

اللاهوت المسيحي الذي يبدو في صورته المدرسية دقيقاً مضبوطاً إنما نبع من المصدر نفسه ثم إن الرياضيات هي أهم مصدر في الاعتقاد بوجود حقائق أزلية صحيحة تخص العالم العقلي وأسمى من العالم المحسوس، هذا فضلاً عن أن فيثاغورس جمع بين العلم الرياضي وبين الحقائق الدينية مما نجده عند كثير من كبار الفلاسفة مثل ديكارت واسبينوزا وكانط نعني هذا المزيج بين السمو الأخلاقي والجلال المنطقي(١).

فلا عجب أن نرى فيلسوفاً مثل راسل يقول «إني لا أجد شخصاً غير فيثاغورس كان له أثر يماثله في عالم الفكر، لأن ما يبدو لنا أفلاطونياً نجده في جوهره عند التحليل فيثاغورياً»(٢).

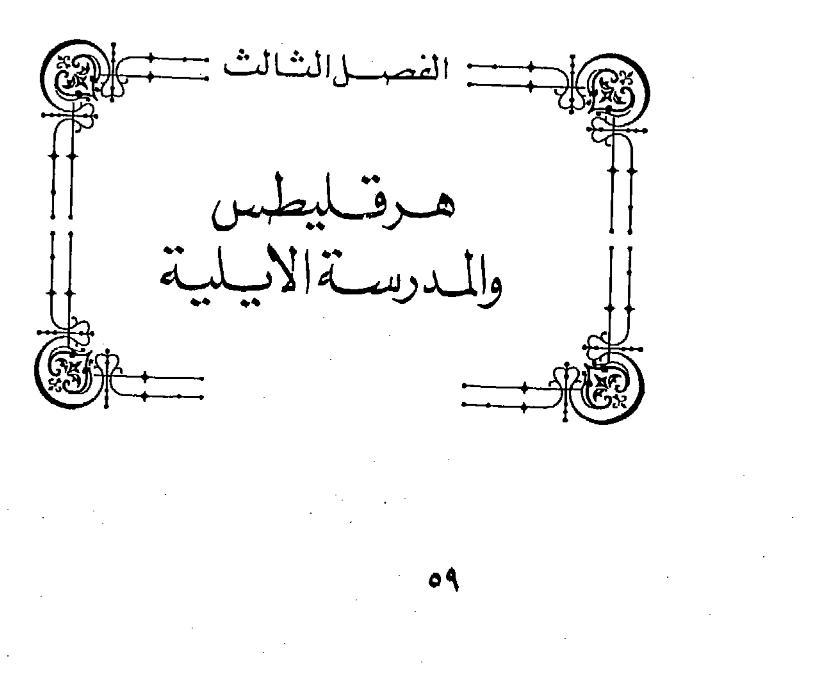
ولقد وجه ستيس Stace نقداً للمذهب الفيثاغوري حيث أوضح أن تطبيق نظرية الأعداد قد أدى إلى تصوف عقيم وغير مجد؛ ويستشهد بكلمات الفيلسوف الألماني هيجل في هذا الصدد. يقول هيجل: «قد نشعر على وجه اليقين بإغراء لربط أكثر خصائص الفكر عمومية بالأعداد الأولى؛ فنقول إن الواحد هو البسيط والمباشر والإثنين الاختلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والإثنين؛ ومثل هذه الروابط خارجية للغاية، فليس في الأعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الأفكار المحددة؛ ومع كل خطوة في هذا المنهج نجد أن ما هو أكثر تسعفاً هو ارتباط أعداد محددة بأفكار محددة. . . . . وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيات السرية في الأزمنة الحديثة فإن إلحاق أهمية لجميع أنواع الأعداد والأرقام والأشكال هو إلى حد ما فكاهة بريئة وتسلية ولكنه أيضاً علامة على قصور في التفكير العقلي؛ ويقال إن هذه الأعداد تخفي معنى عميقاً وتوحي بقدر من التفكير فيها، لكن النقطة الرئيسية في الفلسفة ليست هي ما يمكن أن تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل، والمناخ الأصيل للتفكير هو ما يجب البحث عنه في الفكر نفسه لا في الرموز المنتقاة المتعسفة»(٣).

---

(١) انظر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ٤٢.

(٢) Russell, OP. Cit., P. 55.

(٣) Ibid, P. 56.



الفصل الثالث

هرقليطس والمدرسة الايلية



هرقليطس والمدرسة الايلية

أولاً: هرقليطس:

١ ـ حياته ومؤلفاته:

ولقد هرقليطس في مدينة أفيسوس بأيونيا من أعمال آسيا الصغرى حوالي عام ٥٣٥ أو ٥٤٠ ق. م[١]. عرفت هذه المدينة باشتغالها بالتجارة وزادت شهرتها بعد قضاء الفرس على ملطية حوالي ٤٩٤ ق. م؛ واتصلت المدينة بالحضارات الشرقية القديمة وبخاصة البابلية واتخذوا «أرتميس»[*] إلهة لهم وأقاموا لها معبداً شارك الملك قارون في بنائه حتى أضحى أبهى معابد اليونان وعُدَّ من جملة العجائب السبع[٢].

كان هرقليطس ينتمي إلى أسرة ملكية عريقة الحسب والنسب وقد شغل منصب الكاهن الأعظم في معبد أرتميس وكان يسمى هذا المنصب باسيليوس، وكان أمراً وراثياً في أسرته ثم تنازل عنه لأخيه واعتزل في الجبل زاهداً يأكل الحشيش[٣].

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 44.

(*) ديانا اللاتينية، أخت أبولو، ربة القنص، حامية الحيوانات البرية والنساء رئيسة الجنيات وهي ربة الخصب والتناسل والأمومة.

انظر؛ صمويل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، ترجمة أحمد عبد الحميد، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤، ص ٢٤١.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٣) Burnet, OP. Cit., P. 131.

وانظر؛ A. H. Armstrong; An Introduction to ancient philosophy, P. 9.

تميز هرقليطس بالنزعة الارستقراطية والاعتداد بالنفس والشعور بالعظمة والكبرياء وقد بالغ في ذلك إلى حد الغلو والإسراف كأنما هو من طينة غير طينة البشر، إذ كان يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية ولم يكتف بازدراء القطيع من الدهماء بل ازدرى أيضاً عظام أمته(1).

انتقد أكسانوفان وفيثاغورس، كما كان يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجلده بالسياط إذ يقول: «يجب أن يطرد هوميروس من سجل الشعراء وأن يضرب وكذلك أرخيلوخوس»(2). أما هزيود فهو في رأيه معلم القطيع وأنه على حد قوله: «رجل لا يعرف أن يفرق الليل من النهار إذ أنهما شيء واحد»(3).

كما شن هجوماً ضد ديمقراطية أفيسوس، حيث يقول: «يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم، وأن يدافعوا عن أسوار مدينتهم»(4).

ألّف هرقليطس كتاباً بعنوان «في الطبيعة» تناول فيه مسائل ميتافيزيقية وسياسية ولاهوتية بأسلوب مستغلق على الافهام ومن ثم لقب بالفيلسوف الغامض(5) أو المظلم(6) أو الملغز، وأنه أودع نسخة واحدة من الكتاب في معبد أرتميس، وأن هذه كانت عادة اليونان القدامى؛ ولعل هذا الغموض راجع إلى طبيعة العصر الذي عاش فيه هرقليطس نفسه حيث انه كان عصر حروب وثورات مستمرة فضلاً عن ظهور الشخصيات الفردية البارزة، وأن الفردية تقتضي العزلة وهذا ما فعله هرقليطس(7).

---

(1) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥، ص ٥٣.

(2) Heraclitus, Frag., 119.
نقلاً عن: Burnet, OP. Cit., P. 140.

(3) Heraclitus, Frag.. 35, Burnet, P. 135.

(4) Ibid., Frag. . 100, Burnet, P. 140.

(5) Zeller, OP. Cit., P. 45.

(6) Burnet, OP. Cit., P. 132.

(7) Ibid, PP. 131/ 132.
وانظر: Robert S. Brumbaugh, The Philosophers of Greece, London 1964, P. 44.

ويعتقد البعض أن نزوعه نحو الفردية لم يكن انحرافاً في الشخصية بل على العكس كان وازعاً نفسياً إيجابياً يؤكد الذات ومحورها الذي تنطلق عنه؛ فعمله ككاهن لا يساعد لا من قريب ولا من بعيد على تحقيق ما يصبو إليه من آمال.

فقومه ناس لم يكن أحدهم يفقه أبسط سبل العقيدة السائدة عصر ذاك، بل كانوا يقدسون الأصنام التي لا تسمع ولا تعطي ولا تمنع[1].

يقول هرقليطس: «وإنهم ليعبدون هذه الصور (تماثيل الآلهة) كما لو كانوا يتحدثون إلى بيوتهم، وهم لا يعرفون ما الآلهة أو الأبطال»[2].

ويقول أيضاً: «عبثاً ما يفعلون حين يطهرون أنفسهم بأن يلطخوها بالدماء، مثلهم في ذلك تماماً كمن يريد أن يغتسل من الطين فيلطخ نفسه بالطين أو الوحل، وهو منظر لو رآه أحد لحكم على صاحبه بالهذيان أو الجنون»[3].

ويرى هرقليطس أن السبيل الوحيد إلى إصلاحهم هو الثورة على تلك القيم المنحرفة المنافية للعقيدة الروحية الخالصة، وعن هذا السبيل كان خروجه على المجتمع وعزوفه عن المنصب الرفيع؛ وليس في ذلك ما يدعو إلى القول انه انحراف أو سلبية في العلاج الذي أراده هرقليطس؛ فالمحاولة لديه تمثلت بتجربة نفسية قاسية ليس من السهل أن تتأتى لرجال السياسة أو القادة مثلاً ممن يمارسون جانباً واحداً من الحياة[4].

ويرى (زيلر) أن هرقليطس كان عميق الرأي جاد في تفكيره شديد الازدراء لأعمال معاصريه وآرائهم، ومن ثم فقد آثر العزلة واختط لنفسه طريقاً مستقلاً في التفكير[5].

---

(١) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) Heraclitus, Frag. . 126, Burnet, OP. Cit., P. 141.

(٣) Heraclitus, Frag. . 129, 130, Burnet, P. 141.

(٤) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٥) Zeller, OP. Cit., P. 45.

ويذكر رسل أنه لقب بالغامض لأن في أقـواله نغمـة الكلمات التنبؤيـة وشذرات مقتضبة رشيقة حافلة بالمجازات الحية[1].

إن هذا الكتاب وكما يقول ستيس يحتاج إلى غواص يجيد السباحة[2]. ويلاحظ أن المبشر بن فاتك يذكر هرقليطس باسم «ايراقليطوس الظلمي» نسبة إلى الظلمة، وقد سمي هرقليطس فعلاً بهراقليطس المظلم لصعوبـة أسلوبه وعدم وضوحه، فكان مظلم الأسلوب[3].

٢ ـ هرقليطس بين النزعة المادية والاتجاه الصوفي:

يختلف المؤرخون اختلافاً كبيراً حول تفسير فلسفة هرقليطس، فهل يعد من فلاسفة المدرسة الايونية أم ينضم إلى لواء المدرسة الإيلية؟.

ذهب فريق من المؤرخين إلى أنه يعد من الفلاسفة الطبيعيين الأولين لأنه نشأ في أيونية ولأنه فسر الوجود بمقوم مادي مثلهم وهو النار؛ ومن أنصار هذا الاتجاه زيلر، وبرنت[4].

وذهب فريق آخر إلى أن هرقليطس من فلاسفة المـدرسة الإيليـة على أساس أن طبيعة المشكلات التي يعرض لها في فلسفته تتفق إلى حد كبير مع تلك التي يعرض لها فلاسفة المدرسة الإيلية. بمعنى آخر يـرى أنصار هـذا الاتجاه من المفسرين أن فلسفته تؤلف فلسفة خاصة قائمة بذاتها لا صلة لها بـالفلسفة الايـونية؛ ومن أنصـار هذا الـرأي كورنفـورد الذي يـرى أن فلسفة هرقليطس ذات نزعة صوفية غريبة على العقلية الإيونية[5].

---

(١) برترندراسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، الجزء الأول، عالم الفكـر (٦٢)، الكويت ١٩٨٢، ص ٤٥.

(٢) ستيس، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٣) المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، . نشره عبد الرحمن بدوي ص ٤٠ نقلاً عن علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ص ١٣٨/١٣٩.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 45.

وانظر؛ Burnet, OP. Cit., P. 131.

(٥) Cornford, F. M., From Religion to philosophy, New York 1957, P. 184.

وعلى أية حال يمكننا أن نقول حسماً للخلاف الدائر بين المؤرخين والمفسرين حول فلسفة هرقليطس، أنه ايوني باعتبار، وإيلي باعتبار آخر. فنزعته الايونية تتجلى في قوله بالتغير المستمر والصيرورة (السيلان الدائم) وتفسيره للوجود بمقوم مادي أحادي هو النار وقوله بصراع الأضداد وائتلافها؛ أما تحوله عن تلك النزعة الايونية المادية فيتضح في قوله بفكرة اللوغوس وأنه الحقيقة الموضوعية التي تسمو على الناس ومن ثم اعتبر بمثابة الملهم أو المتصوف وإن كانت صوفيته تلك من نوع خاص، فضلاً عن إيمانه بالمعرفة العقلية وأنها المعرفة الصحيحة بينما معرفة الحواس ليست معرفة حقيقية على الإطلاق بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين.

٣ ـ فلسفة هرقليطس:

يمكننا إيجاز فلسفة هرقليطس في النقاط التالية:

أ ـ التغير المستمر والصيرورة (السيلان الدائم):

يرى هرقليطس أن العالم في تغير مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق، ومن أقواله الدالة على التغير:

«كل شيء يسيل ولا شيء يبقى. كل شيء يترك مكانه ولا شيء يبقى ثابتاً»[١].

«الإنسان لا يستطيع أن ينزل إلى النهر الواحد مرتين، لأن مياهاً جديدة تغمره باستمرار»[٢].

«الأشياء الباردة تصبح دافئة، والدافئة تصبح باردة، والشيء الرطب يصبح جافاً، والجاف يصبح رطباً»[٣].

---

(١) Heraclitus, Frag., 41, Burnet, OP. Cit., P. 136.

(٢) Ibid, Frag., 42, Ibid, P. 136.

انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٠٦.
حيث توجد ترجمة لنصوص هرقليطس استعنا بها في فهم فلسفته.

(٣) Heraclitus, Frag., 39, Burnet, P. 136.

«الزمن هو بمثابة طفل يحرك لعبه في يده، والقوة الملكية في يد الطفل»[1].

«الحرب أب الأشياء وملكها، وهي التي جعلت بعض الأشياء آلهة، وبعضها الآخر بشراً، وبعضها أحراراً وبعضها الآخر عبيداً»[2].

«ينبغي أن نعلم بأن الحرب عامة أو هي الشيء المشترك، وأن التنازع عدل وأن جميع الأشياء تأتي لتتلاشى خلال التنازع»[3] فالتنازع أب الأشياء.

«أخطأ هوميروس حين قال: «لو أن التنازع زال بين الآلهة والبشر، أنه لو حدث هذا لتوقفت الأشياء كلها عن الوجود»[4].

وفكرة التغير في المذهب الهرقليطي ليست فكرة جديدة على صعيد الفكر الفلسفي، ولكنها قديمة في الفلسفة، أما الجديد الذي أتت به هذه الفلسفة هو أن التغير كلمة نسبية وأن ما ندعوه سكوناً هو تغير بطيء أو تغير في رداء خفي، وأن كل مركب إنما يتحلل تدريجياً، فكل شيء يأتي ويذهب ويحدث هذا بنسب مختلفة.

وليس معنى قول هرقليطس «إن كل شيء يسيل ولا شيء يبقى»؛ إن كل شيء يتغير فجأة، أو أن كل الأشياء تفنى مرة واحدة، إنما يحدث هذا بنسب مختلفة في شكلها الظاهر[5]. ولكن ما الذي يقصده هرقليطس بقوله ان الرطب يصبح جافاً والبارد يصبح دافئاً، هل يقصد أن الرطب يكتسب بالصيرورة صفة الجفاف والبارد يكتسب صفة الدفء، إنه لم ينتبه إلى وجود شيء ثالث هو محل الكيفيات الذي يكتسب البرودة والدفء والرطوبة والجفاف. . . . إلخ.

---

(١) Heraclitus, Frag. 79, Burnet, OP. Cit., P. 139.

(٢) Ibid., Frag. 44, Ibid., P. 136.

(٣) Ibid., Frag., 62, Burnet, P. 137.

(٤) Ibid, Frag. 43, Ibid, P. 136.

(٥) Wheelwright, Heraclitus, P. 85.

نقلاً عن علي سامي النشار وأحمد صبحي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف ١٩٦٤، ص ١١١.

إنه لم ينتبه إلى مادة أرسطو مثلاً. إن الشيء الوحيد الذي سيطر على هرقليطس ان كل شيء يتغير إلى ضده حتى الآلهة وإنصاف الآلهة يتغيرون إلى شيء ما أو بمعنى ادق أن إسماً إلهياً يحتوي عملية تنظيم كما يحتوي عملية تدمير. (والحرب وزيوس شيء واحد)، «إن الشقاق أو التغير هو الشرط النهائي لكل شيء»، «والشقاق أو الحرب هو الله، والشيء الأسمى هو الحرب أو التوتر والسلام والسكون هما تنازع في حركة بطيئة». «لا شيء يأتي عن نظام، ان الوجود أتى فقط بصدفة، القوة الملكية الإلهية هي قوة الغلام أو الطفل، بيده وجودنا، إنها لعبة فحسب، لقد أتى الوجود اعتباطاً». «إن الأشياء حدثت كما قدر لها أن تكون». «إن الكون ليس في يد الآلهة إنه حدث صدفة خارج إرادة الآلهة أو البشر، ولا يتدخل فيه لا هذا ولا ذاك وهو لعبة لقوة خفية سواء أوجدتها اعتباطاً أو لم توجدها فإنها توجد كما قدر لها؛ ولكن المشكلة لم تحل»[1].

ب ـ صراع الأضداد وائتلافها:

لا ينكر هرقليطس الأضداد التي تدركها الحواس لأن طبيعة العالم مركبة من الأضداد[2]. وقد ضرب أمثلة كثيرة ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها. ومن أقواله في هذا الصدد:

«الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلام، الشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التي امتزجت بالتوابل سماها كل شخص حسب طعمها»[3]. «الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً»[4].

«ما يوجد فينا شيء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر؛ فالأولى

---

(١) انظر؛ Wheelwright, OP. Cit., P. 85.
نقلاً عن النشار وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٣) Heraclitus, Frag., 36, Burnet, OP. Cit., P. 136.

(٤) Ibid., Frag. 39, Ibid, P. 136.

(من الأضداد) تتحول وتصبح الأخيرة، والأخيرة تصبح الأولى»[1]. ويلاحظ أنه إذا كان هرقليطس يقول بصراع الأضداد إلا أنه قد التمس الوحدة في تلك الأضداد نفسها، فهي كثيرة وواحدة في نفس الوقت. يقول: «الصحة والمرض واحد»[2].

ويقول أيضاً: «الحكيم فقط واحد؛ إنه يرغب في أن يسمى زيوس ولا يرغب»[3] وتنشأ هذه الوحدة اما من التجاور وهي بمثابة وحدة ميكانيكية؛ واما من الائتلاف؛ ولكن هذا الائتلاف ديناميكي يختلف عن ذلك الائتلاف الرياضي الفيثاغوري ويمثل له هرقليطس بالقوس والقيثارة فبينهما شد وتجاذب والقوس هو علة الحياة[4]. يقول هرقليطس: «يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفاً ومتفقاً مع نفسه، فالائتلاف يقوم على الشد والجذب بين الأضداد، كالحال في القوس والقيثارة»[5]. وعليه فوجود الأشياء يعزى إلى توتر القوى المتضادة فيها وصراعها؛ فالصراع أو النزاع أبو الأشياء كلها وملكها، وهو الذي جعل بعضها آلهة، وبعضها الآخر بشراً، وبعضها أحراراً وبعضها عبيداً»[6]. والصراع لا يؤول إلى فناء الأشياء بل إلى قيامها، وكل شيء هو في حالة صراع مع نفسه، ولكنه في الوقت نفسه يؤلف كلاً واحداً متوافقاً؛ ولقد فطن أفلاطون إلى أن هرقليطس إلى جانب مذهبه في التغير المستمر كان ينشد الوحدة.

ويلاحظ أن هذا المبدأ، أي وحدة الأضداد لا يقتصر على الطبيعة بل على الإنسان وأعماله وحياته كذلك، فيلعب بذلك دوراً أهم من ذلك الذي يلعبه في الطبيعة[7]. ويرى هرقليطس أن الصراع بين الأضداد في الأشياء عدل. يقول: «يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شيء، وأن التنازع عدل،

---

(١) Heraclitus, Frag. 78, Burnet, OP. Cit., P. 139.

(٢) Ibid., Frag. 57, Ibid., P. 137.

(٣) Ibid., Frag. 65, Ibid., P. 138.

(٤) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٥) Heraclitus, Frag. 45, Burnet, P. 136.

(٦) Ibid., Frag. 44, Ibid, P. 136.

(٧) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢٢.

وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع»[١]. وإذا كان هرقليطس قد مجّد الحرب التي تعد علة النظام فقد وضع إصبعه على الحجر الأساسي في ذلك النظام الديني والاجتماعي ودعا عن طريق الفكر إلى ثورة دينية وسياسية[٢].

إذ يقول: «الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلام»[٣]. نخلص من ذلك إلى أن الصراع هو ديناميكياً الوجود ويتضمن توافقاً خفياً ومن ثم فهو يقول: «الائتلاف الخفي أفضل من الظاهر»[٤]. والنظام الحالي للعالم يستمر على ما هو عليه طالما حصلت العدالة أو التوازن بين القوى المتصارعة.

جـ - النار كمقوم مادي للأشياء:

ذهب هرقليطس إلى اعتبار النار بمثابة المبدأ الأول أو الجوهر الأوحد الذي تصدر عنه الأشياء جميعاً وإليه تعود في نهاية المطاف[٥]. وليس المقصود بالنار هنا - النار التي ندركها بحواسنا - ولكنها نار إلهية لطيفة للغاية، أثيرية، نسمة حارة حية عاقلة، أزلية، أبدية، هي حياة العالم وقانونه (لوغوس) يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً، وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً أو تنطفيء هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر ويرجع الدور؛ فالتغير يجري أبداً في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى، مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان على وجه الأرض[٦]. ومن أهم النصوص التي تدعم رأي هرقليطس في هذا الصدد ما يلي:

«هذا العالم وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد،

---

(١) Heraclitus, Frag. 62, Burnet, Op. Cit., P. B 7.

(٢) انظر، الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٣) Heraclitus, Frag., 36, Burnet, OP. Cit., P. 136.

(٤) Ibid, Frag., 47, Ibid., P. 136.

(٥) Armstrong; An Introduction to ancient philosophy, P. 9.

(٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨.

وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار التي تشتعل بحساب أو بمقياس وتخبو أيضاً بحساب»[١]. «إن الصور أو التحولات التي يتخذها هذا العنصر (النار) هي: أولا البحر، ثم نصف البحر أرض، والنصف الآخر أعاصير»[٢].

«جميع الأشياء ذات علاقة بالنار، تماماً كالتبادل بين السلع والذهب، أو الذهب والسلع»[٣]. «تحيا النار بموت الهواء، والهواء يحيا بموت النار، ويحيا الماء بموت الأرض، كما تحيا الأرض بموت الماء»[٤].

«النار في تقدمها أو علوها على جميع الأشياء، فإنها سوف تحكم عليها وتدينها»[٥]. «الله هو النهار والليل، والشتاء والصيف، والحرب والسلام، الشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التي امتزجت بالتوابل سماها كل شخص حسب تذوقه لها»[٦].

فالنار إذن ليست مجرد شيء محسوس وملموس وذلك لأن هرقليطس قد أضفى عليها خصائص عقلية مجردة، فهي مسؤولة عن تدبير العالم، والروح أو النفس الإنسانية جزء من النار الإلهية، وعندما تترك النفس الجسم، فإنها لا تفنى ولكنها تعود من حيث أتت إلى عالم النار، وكلما كانت أكثر جفافاً كانت أفضل النفوس وأحكمها[٧]. هذا ولم يفصل هرقليطس بين الإنسان وبين العالم، بل الإنسان عالم صغير، وبهذا الفهم لا يكون هناك فاصل بين العمليات النفسية كالذكاء وبين العمليات الكيميائية الناتجة من فعل النار، بل إن هرقليطس يخلع على النار صفات الكائن الحي كقوله: أطوار النار الجوع والشبع، فليس ما في العالم من موجودات إلّا وقوداً يحترق أو دخاناً ينطلق، والعالم كله كمجرى ماء يتدفق[٨].

---

(١) Heraclitus, Frag. 20., Burnet, OP. Cit., P. 134.

(٢) Ibid., Frag. 21., Ibid., P. 135.

(٣) Ibid., Frag. 22., Ibid., P. 135.

(٤) Ibid., Frag., 25., Ibid., P. 135.

(٥) Ibid., Frag. 26., Ibid., P. 135.

(٦) Ibid., Frag. 36, Ibid., P. 136.

(٧) Zeller, OP. Cit., P. 47.

(٨) علي سامي النشار وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١١٥.

ولكن كيف يتم التغير ويحدث عند هرقليطس ما دامت النار هي المقوم المادي للأشياء جميعاً، وما دامت أيضاً هذه الأشياء عرضة للتغير؟.

يرى هرقليطس أن التغير يتم من خلال فعلى النار: الاشتعال والانطفاء؛ فالنار الكونية كما يقول هرقليطس تشتعل بحساب وتخبو أيضاً بحساب»[١]. وذلك وفقاً لمقاييس منتظمة وليست النار مادة التحول فحسب ولكنها توجه التحول وتدبر العالم؛ وهاتان العمليتان تتمان عن طريقين كما سبقت الإشارة إحداهما صاعد والآخر هابط؛ أما الطريق النازل فبعض النار يتحول إلى ماء، ومن الماء نصف يصبح تراباً والنصف الآخر زوبعة بركانية أو ما يسمى بوميض البرق؛ وأما الطريق الصاعد فحيث يذوب التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء تراباً؛ يقول: «إن التحولات التي يتخذها هذا العنصر أي النار هي أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، والنصف الآخر أعاصير»[٢].

فالطريق الذي تنتقل فيه الأشياء أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب؛ وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد يسميه هرقليطس باسم الطريق من أعلى إلى أسفل؛ والطريق من أسفل إلى أعلى؛ فالطريق من أعلى إلى أسفل هو الممتد من النار ماراً بالماء حتى التراب؛ والطريق من أسفل إلى أعلى هو المبتدىء بالتراب ماراً بالماء منتهياً عند النار ويلاحظ أن هذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في محاورة طيماوس[٣]. ولكن هل الطريقان الصاعد والهابط يتضمنان ثلاث مراحل أو أربع؟ أو بمعنى آخر هل أشار هرقليطس إلى الهواء؟.

في الحقيقة لم يشر هرقليطس صراحة إلى الهواء كمرحلة من مراحل التحول، ولكن مع ذلك في بعض النصوص يشير إليه كما في قوله: «تحيا النار بموت الهواء، كما أن الهواء يحيا بموت النار، ويحيا الماء بموت الأرض، كما تحيا الأرض بموت الماء»[٤].

(١) Heraclitus, Frag. 20, Burnet, OP. Cit., P. 134.

(٢) Heraclitus, Frag. 21, Burnet, P. 135.

(٣) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ١٤١.

(٤) Heraclitus, Frag. 25, Burnet, Op. Cit., P. 135.

فهرقليطس هنا لم يغفل الهواء تماماً ولكنه يذكره خصوصاً بصدد الحديث عن الروح الإنسانية. ويلاحظ أن هرقليطس لا يفسر كل شيء بفعل تحول طبيعي كيميائي بل إنه يذكر عن الحيوانات أنها تسلك وفقاً لدافع داخلي، إذ يقول: «تساق الأغنام إلى المرعى بالضرب»[١].

ومما يلاحظ هنا أن هرقليطس يهتم بوصف عودة الأشياء إلى النار أكثر من اهتمامه بوصف انفصالها عنها، كما نلاحظ عند أنكسمندريس مثلاً، ويفسر البعض هذه الملاحظة بأنه كان أكثر عناية بالتدمير من البناء، ولهذا فقد قال بفكرة الاحتراق الكلي أو العام[٢]. ولعل أرسطو وشراحه هم ممثلو هذا الرأي حيث ذكروا عنه قوله بنهاية العالم في كارثة مدمرة واحتراق عام ليبعث من جديد عالم آخر في سلسلة لا تنتهي من الدمار الشامل والبعث الجديد، ولكن يبدو أن هذه فكرة متطورة قال بها بعض أتباع هرقليطس ونقلها عنهم أرسطو ثم أيدها الرواقيون الذين كانوا يلائمون بين أقوال سابقيهم وبين نظرياتهم لا سيما هرقليطس الذي يتفقون معه في كثير من الآراء؛ أما المحدثون فلا يميلون إلى ترجيح هذا الرأي عند هرقليطس لا سيما أن النصوص التي تشير إلى أن كمية الوقود التي تشتعل بها النار تتساوى مع الدخان المتصاعد منها ثم اشارته إلى أن العمليتين من النار إلى التراب وبالعكس واللتين تتمان معاً بحساب دون أن تطغى إحداهما على الأخرى، كل ذلك أدى إلى استبعاد نسبة نظرية الاحتراق العام أو السنة الكبرى إلى هرقليطس[٣]. ولكن ما السبب الذي دفع هرقليطس إلى القول بالنار كعنصر في تفسير الأشياء والموجودات جميعاً؟ إن من أسباب قوله بالنار كعنصر لأنها وهي مشتعلة تكون دائمة التغير ولصلتها بالحياة، فإن جوهر النار يتحول على الدوام إلى دخان وتغذيه نار جديدة.

وهذا العالم نار متصلة دائمة التغير، لم يخلقه إله أو إنسان ولكنه كان منذ الأبد وهو كائن وسوف يكون ويوجد إلى الأزل»[٤].

(١) Heraclitus, Frag. Burnet. OP. Cit., P. 137.

(٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٤٣.

(٣) علي النشار وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ص ١١٧/١١٨.

(٤) الأهواني، مرجع سابق، ص ١٤٤.

د ـ النفس الإنسانية:

فسر هرقليطس النفس تفسيراً مادياً صارماً، فعنده هي تتكون من النار أي تعد جزءاً من النار الإلهية وكلما كانت أكثر جفافاً كانت أقرب إلى الكمال، ذلك أن النفس الأكثر جفافاً أحكم النفوس وأفضلها[١].

وعندما تترك النفس الجسم فإنها لا تفنى بل تعود من حيث أتت إلى عالم النار[٢]. والإنسان في فلسفة هرقليطس بمثابة جرم صغير مركب من نار وماء وتراب والنار حياة الإنسان، إذ حين تغادر الجسد فإن التراب والماء لا يساويان شيئاً والنفس حياة الإنسان لن تستطيع أن تكشف عن طبيعتها أي جوهرها وكنهها أي الطرق التي سلكت لها، وفي ذلك عمق مغزاها.

يقول هرقليطس: «سعادة الأنفس في أن تصبح رطبة»[٣].

وتشارك النفس سائر الموجودات في حركتها الدائبة في الروح أو النفس الساكنة تماماً كالشراب الممزوج ينفصل إذا لم يحرك؛ وهنا نجده يقول: «وحتى الشراب الممزوج ينفصل إذا لم يحرك»[٤].

كذلك النفس الساكنة لا بد أن تنحل ولها طريقان في الحركة كما ذكرنا من قبل، أحدهما صاعد والآخر هابط. فالأشياء تتغير ـ الإنساني منها والإلهي ـ صاعد هابط بالتنازل، فالنار فينا تصبح ماء ثم الماء تراب ولكن لما كانت العملية الأخرى الصاعدة تتم في نفس الوقت تبدو الروح كسائر الأشياء دون تغير؛ وأخيراً يمكن أن نتساءل: هل هرقليطس يقول بخلود الروح؟ إن الإجابة ستكون لا، فطالما يذهب إلى أن النفس نارية أي مادية، وإن العالم الذي نعيشه هو عالم التغير المستمر والصيرورة، فإنه ينكر القول بخلود الروح، كما أنه يتحدث عن الآلهة على أنهم فانون إذ يقول: «الخالدون فانون، والفانون

---

(١) Burnet, OP. Cit., P. 138.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 47.
وانظر؛ Brumbaugh, Op. Cit., PP. 45/46.

(٣) Heraclitus, Frag., 72, Burnet, P. 138.

(٤) Ibid., Frag. 84, Ibid, P. 139.

خالدون، وإحداهما يعيش بموت الآخر، ويموت بحياة الآخر»[1].

هـ ـ النزعة الدينية والأخلاقية لدى هرقليطس: موقف نقدي:

اتسمت نزعة هرقليطس الدينية بالنظرة التشاؤمية التي تجلت في هجومه العنيف على رجال الدين دون تمييز بين نحلة وأخرى ويخص بالذات اتباع ديونيسيوس وأنصار العبادات السرية ويدعوهم بالسحرة ويؤكد على أن أسرارهم غير مقدسة[2]. يقول: «إن الأسرار التي يتبعها البشر ليست مقدسة»[3]. ولقد انتقد بشدة الاحتفالات التي كانت تنظم في عيد الإله ديونيسيوس والتي كانت ترتكب فيها المخازي والآثام باسم الدين.

وهنا يقول: «لو لم يكن احتفالهم بعيد الإله ديونيسيوس حيث يترنمون بالنشيد الفاللي المخجل ما كان في مسلكهم ما يخجل، ومع ذلك فإن (هادس) يشبه ديونيسيوس الذي يحتفلون به بأنواع من الجنون والهذيان»[4].

ولم يقتصر هجوم هرقليطس على صور العبادة بمظاهرها المختلفة ولكنه كان شأن أكسانوفان يحتقر العقيدة الشائعة في أيامه في صورتيها الأوليمبية والأورفية، ففي رأيه أن هذه الطقوس والقرابين التي لا تسمع ولا تتكلم لا تجعل الناس فضلاء[5].

يقول هرقليطس: (وإنهم ليعبدون هذه الصور «تماثيل الآلهة» كما لو كانوا يتحدثون إلى بيوتهم وهم لا يعرفون ما الآلهة أو الأبطال)[6].

ولقد سخر هرقليطس من ممارساتهم الشعائرية الخاصة بالتطهير، فالطهارة تؤدي إلى التلطيخ لا إلى التطهير أو النقاء أو الصفاء[7].

---

(١) Heraclitus, Frag. 67, Burnet, OP. Cit., P. 138.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 48.

(٣) Heraclitus, Frag. 125, Burnet, P. 141.

(٤) Ibid., Frag. 127, Ibid., P. 141.

(٥) برترندراسل، مرجع سابق، ص ٥٠، وستيس، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٦) Heraclitus, Frag. 126, Burnet, P. 141.

(٧) برترندراسل، مرجع سابق، ص ٥٠.

وهنا نجده يقول: «عبثاً ما يفعلون حين يطهرون أنفسهم بأن يلطخوها بالدماء، مثلهم في ذلك كمثل من يريد أن يغتسل من الطين فيلطخ نفسه بالطين أو الوحل، وهو منظر لو رآه أحد لحكم على صاحبه بالهذيان أو الجنون»(١). ولقد وصف هرقليطس المتعلمين من الشعراء(*) ورجال الدين والفلاسفة بأشد الصفات احتقاراً، فهم في نظره لا يفهمون الأمور التي تقع تحت عيونهم، إذ يقول: «لا يفهم كثير من الناس هذه الأمور التي تقع عيونهم عليها ولا يلحظونها حتى يعلمونها، ولو أنهم يظنون غير ذلك»(٢).

ويرى أنهم ليس عندهم عقل أو حكمة، بل يتبعون الشعراء ويسايرون العامة وينساقون وراء المشهورين كالأغنام.

يقول: «ماذا عندهم من عقل أو حكمة؟ إنهم يتبعون الشعراء ويقتدون بالجمهور، ولم يعلموا أن الأشرار كثيرون والأخيار قليلون وحتى أفضل هؤلاء يؤثرون شيئاً واحداً على كل ما عداه: المجد الخالد (الشهرة الدائمة) بين البشر الفانين وينساق الباقون كالأغنام»(٣).

ويبدو أن هرقليطس قد تغلبت عليه طبيعة الكيف على طبيعة الكم لأنها أجدى نفعاً وفعلاً في الحياة(٤). أي أنه يرى أن فرداً واحداً إذا كان حكيماً فاضلاً فهو أفضل من آلاف(٥).

يقول «شخص واحد أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم»(٦). ويبدو أن هرقليطس كان ساخطاً على أهل مدينته جميعاً بسبب ضعفهم السياسي ولأنهم نفوا هرمودورس ـ وهو أفضلهم بين المدينة(٧).

(١) Heraclitus, Frag. 129, 130, Burnet, OP. Cit., P. 141.

(*) يخص بالذكر من الشعراء هوميروس وهزيود.

(٢) Ibid., Frag. 131, Burnet, P. 141.

(٣) Ibid., Frag. 111, Burnet, P. 140.

(٤) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٥) أحمد فؤاد الأهواني؛ مرجع سابق، ص ١١٥.

(٦) Heraclitus, Frag. 113, Burnet, P. 140.

(٧) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١١٥.

يقول: «من المستحسن لأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم، وأن يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان، لأنهم نفوا هرمودورس أفضل رجال المدينة قائلين: «لن نستبقي أحداً من الفضلاء، فإن وجد فليذهب إلى آخر وبين آخرين»[١].

ويمكن القول ان هذه الانتقادات اللاذعة التي لاحظناها على موقف هرقليطس من آلهة اليونان واستهزائه بطقوس مواطنيه ليست عن اتجاه عقلي علمي بالمفهوم الحديث؛ بل يبدو منها تأثره بأكسانوفان الذي كان ينكر على الناس أن يصوروا الهتهم بصورتهم[٢].

فالأحباش يصورونه بأنه أفطس الأنف، وأهل تراقية يجعلونه أزرق العينين، أحمر الشعر، ولو نطقت الثيران لصورت الهتها على شاكلتها[٣]. فهرقليطس في نصوصه المتفرقة عن الدين يريد أن يجرد تصورنا للإله عن خيالاتنا وأخلاق مجتمعاتنا فلا نخلع عليه أية صفات بشرية[٤]. أما عن آرائه الأخلاقية ونظرته إلى الحياة الإنسانية فتتلخص في مطالبته بالحرية الأخلاقية وبأن يسير الإنسان في أفعاله على العقل وبألا يتبع العامة أو المجموع، ومن أجل هذا جاءت حملته الشعواء على الديمقراطية لأنها في نظره قانون العامة وأوساط الناس ولا غرابة في ذلك لأنه كان بطبيعته أرستقراطياً[٥]. يقول: «الحكمة شيء واحد؛ إنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء»[٦].

ويقول: «يحسن بأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم، كل رجل بالغ منهم وأن يتنازلوا عن مدينتهم للصغار (الفتيان)[٧]».

---

(١) Heraclitus, Frag. 114, Burnet, OP. Cit., P. 140.

(٢) Zeller, Op. Cit., P. 48.

(٣) انظر، علي سامي النشار وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٥) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٦) Heraclitus, Frag. 19, Burnet, P. 134.

(٧) Ibid. Frag. 114, Ibid., P. 140.

ويقول أيضاً: «إنه من الصعب محاربة رغبات القلب، فكبح جماح الشهوة أمر عسير وإرضاء هذه الرغبات إنما يكون على حساب الروح»[1]. ويقول: «شخص واحد أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم»[2]. ويقول أيضاً: «مصير الإنسان رهن بأخلاقه»[3].

وكان هرقليطس يرى أن أصل القوانين الإنسانية سماوي وإنها مرتبطة بقوانين الآلهة ومن ثم لا ينبغي للناس أن يبدلوا فيها أوان يغيروها[4]. وهنا يقول: «إن هؤلاء الذين يتكلمون بالعقل يجب أن يتمسكوا بما هو عام ومشترك للجميع تماماً كما تتمسك المدينة بالقانون، بل يجب أن يكون تمسكهم أقوى وأشد لأن جميع القوانين البشرية مستمدة من القانون الإلهي وهو قانون واحد يحكم كما يشاء ويشمل كل شيء بل أكثر»[5].

ومن أقواله أيضاً: «ينبغي إذن أن يتبع الإنسان ما هو مشترك (القانون) ومع أن كلمتي عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد حكمته الخاصة»[6].

ويقول: «يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم تماماً كما يدافعون عن أسوار مدينتهم»[7].

أما عن السبب فقد سبقت الإشارة أنها تتبع في طريقها مسلكين أحدهما إلى أعلى - إلى النار - حيث النور والجفاف، والطريق الآخر إلى أسفل حيث تترطب وإن كانت تشعر باللذة في حالة كونها رطبة. يقول: «سعادة الأنفس في أن تصبح رطبة»[8].

---

(١) Heraclitus., Frag. 105/ 107, Burnet, OP. Cit., P. 140.

(٢) Ibid, Frag. 113, Ibid., P. 140.

(٣) Ibid, Frag. 121, Ibid, P. 141.

(٤) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٥) Heraclitus, Frag. 91, Burnet, P. 139.

(٦) Ibid., Frag. 92, Ibid., P. 139.

(٧) Ibid., Frag. 100, Ibid., P. 140.

(٨) Ibid., Frag. 72, Ibid., P. 138.

ومن أقواله: «حين يشرب الرجل الخمر يقوده صبي أمرد، ولا يعرف أين يذهب وتكون نفسه رطبة»[1]. ويلاحظ أن هرقليطس هنا يربط بين حالة الوعي وحياة العقل وبين توقد جذوة النار في الإنسان ومن ثم يكون هرقليطس بذلك قد أثار مشكلة أخلاقية إذ كيف يمكن التقييم الأخلاقي لنزعة الروح إلى أعلى بينما اتجاهها وميلها وفقاً لقانون لا اختيار لها فيه[2]؟.

فهذا تناقض في فلسفة هرقليطس بل لعله أشد جوانب فلسفته تناقضاً إنها فلسفة تنظر إلى المشكلات نظرة كونية، فالأحداث الفردية التي يحكم عليها أخلاقياً أياً كان تقييمها ليس لها إلا قيمة مؤقتة ولا أهمية لها في النظرة العامة إلى الوجود بوجه عام حينئذ تستوي الصحة والمرض[3]. يقول هـرقليطس: «إن جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله عادلة وخيرة، وإنها حق، ولكن الناس يعتبرون بعض الأشياء ظلم وبعضها الآخر عدل»[4]. ويقول أيضاً: «الخالدون فانون، والفانون خالدون، وأحدهما يعيش بموت الآخر، ويموت بحياة الآخـر»[5]. ومن أقواله أيضاً: «ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب؛ المرض مطية الصحة والسعادة، والجوع سبيل إلى الشبع، والتعب طريق الراحة»[6]. ويقول: «من الخير إخفاء الطيش (الجهل) ولو أن ذلك عسير عند الاسترخاء والسكر»[7].

ويمكن القول أنه لما كانت الحقيقة مؤلفة من طرفين أو ضدين فهي نسبية إذا نظرنا إليها في شطر منها فقط أو في نوع من أنواع الكائنات دون النظر إلى العالم بأسره.

---

(١) Heraclitus, Frag. 73, Burnet, OP. Cit., P. 138.

(٢) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٢١.

(٤) Heraclitus, Frag. 61, Burnet, P. 137.

(٥) Ibid., Frag. 67, Ibid, P. 138.

(٦) Ibid., Frag. 140, Ibid, P. 140.

(٧) Ibid, Frag. 108/ 109, Ibid, P. 140.

يقول هرقليطس: «يسمى الإنسان طفلاً بالنسبة إلى الإله كما هي الحال في الطفل بالنسبة إلى الإنسان»(١).

ويقول أيضاً: «احكم الناس بمثابة القرد بالنسبة إلى الإله، كما أن أجمل القرود قبيح إذا ما قورن بالإنسان»(٢).

وهذا هو الشأن في سائر الصفات وبخاصة الأخلاقية والجمالية، فحقيقتها في هذه العلاقات التي تصل بين بعضها وبين بعضها الآخر وفي خضوعها إلى نسبة ثابتة أو إلى مقياس ثابت؛ ومعرفة هذه النسبة الثابتة التي تربط بين الأضداد هي الحكمة(٣).

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الأخلاق التي حاول هرقليطس إقامتها لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التي قال بها الفلاسفة السابقون، فهي لا تكوّن مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة(٤).

و ـ اللوغوس:

آمن هرقليطس بوجود اللوغوس وأنه الحقيقة الموضوعية التي تسمو على الناس ولكنه اعتبر نفسه الملهم والمبشر بتلك الحقيقة؛ والشائع عند اليونانيين أن كهنة دلفي يتصلون بالآلهة ويعرفون الحاضر والمستقبل عن طريق الوحي ووافقهم هرقليطس ولا غرو أنه كان كاهناً في معبد أرتميس فقال أن الإله في دلفي لا يصرح بل يرمز وأن الكاهنة تنطق بالحق بفضل الوحي الإلهي.

ولم يكن هرقليطس وحده الذي التمس هذا الطريق لمعرفة الحق، بل كان سقراط يغيب عن وعيه يستمع إلى هاتف باطن يسمى (ديمون)(٥). ويرى بعض المؤرخين أن هرقليطس طالما أنه قد التمس الحق عن طريق الوحي أو

---

(١) Heraclitus, Frag., 97, Burnet, OP. Cit., P. 140.

(٢) Ibid, Frag. 97, 98, Ibid., P. 140.

(٣) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢٦.

(٤) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٥) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١١٦.

الإلهام فإنه يعد بذلك صوفياً وإن كانت صوفيته تلك من نوع خاص(١). بيد أن هذا الرأي فيه مغالطة صريحة لأن منهج الصوفية يستند إلى حركة جذب يتخلص فيها الإنسان من حواسه وأن يشارك الإنسان الصورة الإلهية بأن يصبح إلهياً وهذا لم يقصد إليه هرقليطس(٢).

إن هرقليطس كان يطلب فقط إلى الناس - حين افتتح كتابه - سماع الكلمة لا إلى ألفاظه هو، إذ الحكمة تدل على أن جميع الأشياء واحدة، وهذه الكلمة ليست كلمته هو، إنما هي كلمة أزلية، صادقة على الدوام، هي الحق مطلب جميع الحكماء(٣).

يقول: «من الحكمة الا تصغوا إليَّ بل إلى كلمتي وأن تعترفوا بأن كل الأشياء واحدة»(٤). ويقول أيضاً: «ورغم أن هذه الكلمة أزلية، إلا أن الناس غير قادرين على فهمها عند سماعها وكأنهم يسمعونها لأول مرة»(٥).

ويلاحظ أن الكلمة تعبر عن معاني كثيرة لدى هرقليطس منها ما هو سياسي ومنها ما هو ديني ومنها ما هو أخلاقي واجتماعي. فالمعنى الاجتماعي للكلمة يجعل مها بمثابة القانون، ولكن القانون في معناه الإلهي والسياسي من حيث صدور هذه الكلمة عن العقل الذي يسميه بالبصيرة(٦). وإذا كانت الكلمة حقاً مشتركاً للجميع فما الذي يعوقهم عن معرفتها؟ هنا يلجأ هرقليطس إلى الرمز بالنوم واليقظة حيث يرى أن النوم واليقظة والموت والحياة كالشتاء والصيف كل منهما يعقب الآخر وينتجه وفقاً لمبدأ صراع الأضداد. يقول هرقليطس: «الذين ينامون يعملون ويشاركون فيما يجري في الكون»(٧).

---

(١) Russell, History of western philos., P. 62.

(٢) Wheelwright, Op. Cit., P. 3/85.
نقلاً عن علي سامي النشار وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٤) Heraclitus, Frag. 1, Burnet, P. 132.

(٥) Ibid., Frag. 2, Ibid., P. 133.

(٦) انظر، الأهواني، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٧) Heraclitus, Frag. 90, Burnet, P. 139.

ويقول أيضاً: «للإيقاظ عالم مشترك، ولكن النائم ينعطف على نفسه في عالمه الخاص»(١).

فكأن الذي يفطن إلى الكلمة هو الحكيم، والحكمة شيء واحد.

وهنا يقول: «الحكمة شيء واحد؛ إنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء»(٢).

وبلوغ الحكمة ليس بالأمر اليسير بل إنها تحتاج إلى البحث في أمور كثيرة والحكيم واحد وينبغي على الإنسان أن يتبع ما هو مشترك للجميع حتى يصبح حكيماً، وعوائق الحكمة اتباع الجمهور واتباع العقائد القديمة عن الآلهة والتي جاء بها الشعراء وإيثار الناس المعيشة في عوالمهم الخاصة وأخذ المعرفة عن طريق الحفظ لا عن طريق النظر في النفس والتأمل في داخلها، ولذلك كان طريق الإنسان يخلو من الحكمة. فالحكيم هو الذي يدرك القانون الذي يحكم جميع الأشياء(٣).

صلة الروح باللوغوس لدى هرقليطس:

تكمن أهمية الروح لدى هرقليطس في صلتها باللوغوس، فتكون واعية قدر مشاركتها في اللوغوس أو الكلمة المقدسة. واللوغوس هو مبدأ الحركة المتصلة والتغير المستمر وهو معيار الحقيقة وقانون العالم وعلة النظام فيه(٤). وليس سمو الروح في عزلتها عن العالم إذن بل في اتصالها الوثيق به والنار الخالدة فيه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم اللوغوس عند هرقليطس مختلف وبعيد كل البعد عن معناه في العقيدة المسيحية؛ إذ يعتبر من أكثر الاصطلاحات صعوبة بل وتعقيداً في الفلسفة اليونانية(٥).

---

(١) Heraclitus, Frag., 95, Burnet, OP. Cit., P. 145.

(٢) Ibid., Frag. 19, Ibid., P. 134.

(٣) الأهواني، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٤) A. H. Armstrong, OP. Cit, P. 11.

(٥) John M. Rist, Plotinus, The Road to Reality, Cambridge, 1967, P. 84.

وتعني هذه الكلمة في الفلسفة اليونانية القديمة القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون، ومن أشهر الذين يستعملونها بهذا المعنى هرقليطس ويعني بها الروح الإلهي الظاهر أثره في الوجود الخارجي بـرمته من حيـاة وصيرورة وكون واستحالة، أي إنها مبدأ الحياة والإرادة الإلهية التي يخضع لها كل ما في الوجود(١).

أمـا اللوغوس في العقيـدة المسيحية فهـو ابن الله وصورتـه، أو الروح المتغلغلة في الكون أو العالم، أو الواسطة في خلق العالم، ولقد تشخصت الكلمة في صورة المسيح، فبالإبن وعن الإبن وفي الإبن ظهر كل شيء، انه أول الموجودات(٢).

ويلاحظ أن اللوغوس هو مبدأ الحياة، انه مبدأ العالم، أو قانونه وعلة النظام والنسبة والتوازن والانسجام والمعقولية للسيلان والتغير المستمر الواضح في الوجود، أي أنه الشيء الوحيد الثابت في التغير ويعني توازن النسب الثابتة أو تكافؤها(٣).

ي ـ المعرفة:

سبقت الإشارة إلى أن جميع الأشياء لدى هرقليطس دائمـة الجريـان، والتغير والصيرورة المستمرة، فالإنسان وفقاً لهرقليطس لا يستطيع أن يستحم أو ينزل إلى النهر الواحد مرتين لأن مياهـاً جديـدة تغمره بـاستمرار؛ ولـمـا كان هرقليطس قد وقف عند الحركة الدائمة والتغير المتصل فهو في الحقيقة وكما يرى (ييجر) كان متمشياً أو متلائماً مع روح العلم الإيوني(٤). وتقوم المعرفة عنده على الحواس والتي يذكر منها ثلاثة هي: البصر والسمع والشم وأهمها جميعاً البصر ثم السمع ثم العين؛ والشم له علاقة وثيقة بدخان النار، فلو تحول

---

(١) Encyclopaedia of Religion α Ethics, by Hastings, art. (Logos), Vol. 6, P. 717.

(٢) Ibid., P. 718.

(٣) Armstrong, OP. Cit., P. 11.

(٤) Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, oxford 1968, P. 130.

كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف[1]. وهنا يقول: «لو تحول كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف»[2]. ويقول أيضاً: «لو امتزجت النار بالتوابل لسماها كل شخص حسب طعمها أو حسب مزاجه»[3]. ويقول أيضاً: «تشم الأرواح في هادس (الجحيم)[4]. ولكن الحواس لا تحكم على الأشياء فهي لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة ولذلك كان إدراكنا في اليقظة أفضل من إدراكنا في النوم لأننا في النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجي ما عدا استنشاق الهواء، ولكن الحواس لا تفيدنا إلا معرفة الظاهر المتغير، أما معرفة الكلمة أو القانون فالذي يدركه هو العقل أو البصيرة، وعلينا أن نبحث في أنفسنا عن ذلك العقل، وبذلك يمكننا أن نعرف حقيقة القانون لأن العقل الذي فينا جزء من العقل الإلهي[5]. فكأن هرقليطس بموقفه هذا يعود فيحمل على المعرفة الحسية ويقول بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها وأن معرفة الحواس ليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين[6].

تعقيب:

هذه هي فلسفة هرقليطس فيلسوف التغير والصيرورة، وصراع الأضداد وتوافقها في نهاية المطاف بالإضافة إلى اللوغوس؛ إن الجديد الذي أتى به هرقليطس بعد عرضنا لفلسفته هو التغير المستتبع للحركة والزمان وصراع الأضداد وائتلافها؛ ولا شك أن هذه الأفكار تعد اكتشافاً كبيراً لهرقليطس، وقد أضافت هذه الأفكار أبعاداً جديدة وهامة في الفلسفة اليونانية[7]. ومن الصعب حقاً أن يتنكر إنسان ما في القرن العشرين لدعاوي هرقليطس في فكرة التغير

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٢) Heraclitus, Frag. 37, Burnet, P. 136.

(٣) Ibid., Frag. 36, Ibid., P. 136.

(٤) Ibid., Frag. 38, Ibid., P. 136.

(٥) أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢٦.

(٦) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٤٢/١٤٣.

(٧) R. S. Burmbaugh, The Philosophers of Greece, P. 43.

ومن هنا كانت مواقفه مهمازاً لتقدم العقل البشري قديماً وحديثاً[١]. ولعل قوله بوحدة الوجود المادية شأنه في ذلك شأن فلاسفة المدرسة الملطية فضلاً عن شعوره القوي بالتغير قد تأديا به إلى القول بالشك حتماً، وبالتالي فلا عجب أن يقوم لهرقليطس اتباع من السوفسطائيين يذهبون في الشك إلى أقصى حد، ولو أنه لم يقصد إلى هذه النتيجة فقد قال باللوغوس لكي يكون بمثابة حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحد وفي العقل الإنساني الذي يدركه.

فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد يعد الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية[٢]. ولقد أثر هرقليطس تأثيراً كبيراً في تاريخ الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً؛ فممن تأثر به قديماً أقراطيلوس الذي أخذ بفكرة التغير المطلق إلى حد أن رفض الكلام واكتفى بالإشارة، وتأثر أفلاطون بأقراطيلوس وأخذت الرواقية بكثير من آرائه فيما بعد؛ وكذلك تأثر بفلسفته الشاعر أبيخارموس الذي ألف ملهاة تعتمد على فكرة التغير فذهب فيها إلى أن من يستدين ديْناً يجب عليه ألا يرده، ومن دعي لوليمة يجب ألا يحضرها لأن المدعو والداعي قد تغيرا[٣].

ومن فلاسفة العصر الحديث الذين تأثروا بفلسفة هرقليطس الماركسية وكذا الفيلسوف الألماني هيجل الذي يعترف صراحة بأنه قد تأثر بهرقليطس، حيث يقول: «لن تجد عبارة قالها هرقليطس إلاّ واحتضنتها في منطقي»؛ ولعل هذا ما دعا البعض إلى القول بأن هرقليطس هو «هيجل اليونان»[٤].

ومن الأفكار التي أعجب بها هيجل في فلسفة هرقليطس هي موقفه من الوعي البشري فقد كان الأخير وهو (هرقليطس) أول من تحدث عن الوعي البشري حين قال: «إني أبحث عن نفسي»[٥]، وجعل الوعي يواجه الوجود

(١) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) أميرة مطر، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٤) Hegel. The history of philosophy. Vol. 1., P. 278.

نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف ١٩٦٨، ص ٥٧.

(٥) Heraclitus. Frag. 80. Burnet. P. 139.

باعتباره موضوعاً له، ومن هنا أطلق عليه هيجل، وكما يذكر بول ساندر بحق أول فيلسوف نظري[1].

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن هرقليطس هو أول من بحث في نظرية المعرفة وتساءل عن كيفية وصول الوعي إلى معرفة الكلي الذي يعبر عن حقيقة الأشياء، وهو أول من جمع بين الوعي والمبدأ الكلي والموضوع في وحدة واحدة؛ والوجود المباشر ليس هو الوجود وإنما الوجود الحقيقي هو التوسط المطلق أو الوجود حين يكون موضوعاً للفكر أو هو الفكر ذاته.

المدرسة الإيلية والتفسير الميتافيزيقي للوجود

«نشأة ما بعد الطبيعة (العلم الميتافيزيقي)

أكسانوفان (٥٧٠/ ٤٨٠ ق. م)

أنصار المدرسة الإيلية: أكسانوفان طليعة المذهب والمبشر به، وبارمنيدس رأس المدرسة وواضع المذهب في صورته الكاملة، وزينون المدافع الحقيقي عن المذهب بحججه المشهورة، وأخيراً مليسوس المتابع للمذهب والمعدّل له. ولقد سميت المدرسة الإيلية بهذا الاسم نسبة إلى إيليا موطن هذه المدرسة، وإيليا هي مدينة بناها الإيونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطيء الغربي في إيطاليا الجنوبية حوالي سنة ٥٤٠ ق. م[2].

١ ـ حياته:

ولد أكسانوفان في مدينة قولوفون من أعمال أيونيا بالقرب من أفسوس؛ ترك موطنه وهو في سن الخامسة والعشرين حيث كان بلدته واقعة تحت سيطرة الفرس حوالي ٥٤٦ ق. م؛ وطاف العالم اليوناني سنين عديدة حتى وصل إلى مالطيا وفاروس وميسانا وكاتيانا وسراقوسه وتعرّف في بلاط الملك (هيرو) على

---

(١) P. Sander, Historie de la Dialectique, P. 12.
نقلاً عن إمام عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٧.

الشعراء سيمونديس وبندار وأسخيلوس وأبيخارموس، واستقر بصفة دائمة في إيليا جنوب إيطاليا(١).

أما أعماله فقد جاءت في صورة قصائد سياسية وتاريخية، صوّر في النوع الأول فظاعة الاستعمار وقسوة المستعمرين وفزع مواطنيه عند هجوم الأعداء على بلاده؛ ورسم في الثانية الحالة الاجتماعية التي سبقت ذلك الهجوم الوحشي؛ بينما تحدث في الثالثة عن تأسيس مدينة قولوفون مسقط رأسه ثم مدينة إيليا التي آوته هو ومواطنيه وكذلك أنشأ كثيراً من القصائد الأيليغوسية(*) واليمبوسية (**) وهذا كله عدا قصيدته الفلسفية الأساسية التي انتقل بسببها اسمه من قائمة الشعراء وأدرج بين الفلاسفة مع أنه مفطور على جانب غير يسير من الشاعرية؛ أما قصيدته الفلسفية فلم يبق منها إلّا خمس عشرة شذرة بلغت أبياتها نحو ثلاثين بيتاً(٢).

كان أكسانوفان ناقداً أكثر من كونه فيلسوفاً وأنصب نقده على الآراء الاجتماعية واللآهوتية أو الدينية؛ فقد حمل على الشعراء حملة شعواء لا سيما على هوميروس وهزيود لأنهما وصفا الآلهة بأحط الصفات وأبشعها، فهي صفات تمثل الخزي والعاربين البشر من سرقات وفسوق وخداعات بعضهم البعض، وإن الناس يعتقدون أن الآلهة مخلوقات مثلهم ترتدي ملابس مثلهم ولها صوت وصورة. وكان أكسانوفان ينكر على الناس أن يصوروا إلههم بصورتهم، فالأحباش يصورونه أفطس الأنف، وأهل تراقية يجعلونه أزرق

(١) Zeller, Op. Cit., P. 41.

(*) الإيليغوسي: نوع من الشعر ظهر في القرن السابع قبل الميلاد وهو يشمل أشد العواطف اختلافاً، وأكثر الأحاسيس تبايناً وتعارضاً ففيه نشائد الحرب وأناشيد الحب وأمثلة الأخلاق، وتعاليم السياسة، وهو شعر حماسي ولهجته إيونية في أساسها وعمقها.

(**) اليمبوس: وهو مقطوعات السخرية وقصائد الهجاء، ويمتاز هذا اللون من الشعر بالحيوية والخفة والعبارات الوثابة والجمل السريعة فضلاً عن أن هذا اللون من الشعر يغلب على صيغه المرح.

انظر؛ محمد غلاب، الفكر اليوناني أو الأدب الهليني، الجزء الثاني، ص ٤٤.

(٢) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ١٨٩.

العينين أحمر الشعر ولو نطقت الثيران لصورت الهتها على شاكلتها[١].

ولقد تأثر هرقليطس بهذه النزعة النقدية الساخرة لدى أكسانوفان في نظرته إلى الآلهة، فكان هرقليطس كما رأينا من قبل يسخر من آلهة اليونان ويهزأ من طقوس مواطنيه؛ ورغم هجوم أكسانوفان على هوميروس - إلا أنه لم يكن يجهل أثر هوميروس في الحضارة اليونانية، ولكنه لم أراد أن يهدم هذه الحضارة لم يجد إلّا هوميروس يركز عليه باعتباره ممثلاً لها[٢].

كذلك كان هوميروس وهزيود موضعاً لنقد أفلاطون، إذ لم يقبل أفلاطون في الجمهورية والقوانين تصورات كل من هوميروس وهزيود وبقية الشعراء عن الآلهة وتصويرهم لها بالنقائص حتى لا ترسخ في عقول الأحداث[٣].

ولم يقتصر نقد أكسانوفان للشعراء هوميروس وهزيود، بل سخر من المذهب الفيثاغوري القائل بتناسخ الأرواح، وعبادة ديونيسيوس (باخوس) إله الخمر عند الإغريق[٤]. ويذكر لنا (بندار) وهو من معاصري أكسانوفان كيف كانت المدن الإغريقية في كل من صقلية وإيطاليا تقدس الرياضيين تقديساً عظيماً وجميلاً، لقد كان الفوز في الألعاب الأوليمبية شيئاً يضفى على الفائز أمجاداً أشبه بالتقديس، وكانت الآلهة ذاتها الأشعار الجميلة التي كتبت تخليداً لهذه الانتصارات غالباً ما توصف بصفات الرياضيين ولهذا نجده يقول: «إن حكمتنا خير وأبقى من قوة أبدان الرجال وأبدان الخيل» ولعل هذه الوجهة من النظر يمكن ملاحظتها لدى أسخيلوس الذي دفع بروميثيوس إلى أن يعلن أن الإدارة في المستقبل طريق التقدم ستكون لمن وهب الذكاء لا لمن يتخذ القوة الغاشمة سبيله[٥].

---

(١) Xenophanes, Frag. 10 - 14.
نقلاً عن: Burnet, OP. Cit., P. 11.
وأيضاً: Russell, OP. Cit., PP. 62/ 63.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٣) W. Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford 1968, P. 4.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 42.

(٥) ريكس وورنر، مرجع سابق، ص ص ٢٥/ ٢٦.

٢ ـ آراؤه الدينية والفلسفية :

سبقت الإشارة إلى أن الفلاسفة الماديين كانوا يعتقدون أن المادة كلها حية وبرغم ذلك فقد كانوا يتحدثون عن خليقة حية بدون خالق حي ؛ ومن ثم حاول أكسانوفان أن يسد النقص والتقط الخيط من الفلاسفة الشرقيين ورجع إلى فكرة العالم الواحد في رعاية الإله الواحد، وقد قال في ذلك : «إن مصدر الكون الأصلي هو الله» ؛ أي أنه كان يقول بإله واحد ؛ وهنا نجد كيف بدأ اليونان يسلمون بالفكرة الشرقية عن التوحيد «الله واحد، لا بداية ولا نهاية له» فهو العقل الذي يهيمن على العالم والجسم الذي يكوّن العالم[١] .

ولما كان أكسانوفان قد هاجم هوميروس وهزيود لتصويرهما الآلهة بأحط الصفات وأحقرها فضلاً عن رفضه لفكرة تعدد الآلهة لذا فإنه قد ذهب إلى أن ما هو إلهي لا يمكن إلا أن يكون واحداً ولا يمكن إلا أن يوجد واحد هو أفضلها ومن ثم فإن الله يجب تصوره على أنه واحد وهذا الإله لا يشبه البشر في شيء .

يقول : «إنه كله بصر وكله سمع وكله فكر» «وإنه هو الذي دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الأشياء جميعاً»[٢] .

ولم يعتقد أكسانوفان ان العالم شيء والله شيء آخر يحكمه وهو منفصل عنه ؛ بل إنه وحّد بين الله والعالم، وهذا الإله منبعث عن العالم ومختلف عن كافة الآلهة الذين كان يعتقد فيهم البشر ومثّلهم الشعراء[٣]. إنه كائن حساس وإن كان بلا أعضاء حسية أي حواس، إله واحد أعظم الآلهة والبشر جميعاً ولا يشبه في هيئته أو عقله أي واحد من البشر ؛ سمع خالص، وبصر خالص، كله عقل، موجود في كل مكان بغير أن يتحرك إذ لا يليق به أن يتحرك من مكان إلى آخر وأن يغير موضعه[٤] .

---

(١) هنري توماس، مرجع سابق، ص ص ٧٥/٧٦ .

وانظر ؛ Zeller, OP. Cit., P. 42.

(٢) Xenophanes, Frag. 23/ 26/ 35. Burnet, OP. Cit., P. 119.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 42.

(٤) Burnet, OP. Cit., P. 119.

ويذكر بعض المؤرخين أن أكسانوفان انتهى في فلسفته إلى التـوحيد. وفي الحقيقة أنه لم يكن موحداً أو مؤلهاً بل إن مذهبه أقرب شيء إلى الحلول. كل ما هنالك أن هذا الفيلسوف أراد أن يصنف بعقله وحكمته القيم الموجودة في العـالم فجعل القيم الإنسـانية أسمى من الحيـوانيـة والإلهيـة أسمى من الإنسانية، وبواسطة العقل نستطيع أن ندرك هذا الترتيب بين القيم(١).

ومن نظريته في الإله الواحد انتقل إلى نظريته في الوجود الواحد، ولكن هل الله الواحد شيء، والوجود الواحد شيء آخر؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضاً من القائلين بوحدة الوجود؟ يذكر أرسطو أن أكسانوفان كان يقول بإله واحد، وهذا الإله الواحد منبعث أو منبثق عن هذا العالم وأن الأشياء كلها واحدة(٢). إنه من الخطأ القول بأن أكسانوفان تكلم في التوحيد، إنه تكلم في الوحدة أي وحدة الوجود(*) ومن الخطأ القول أنه يشبه المعتزلة في العالم الإسلامي، أنه يشبه فقط متصوفة وحدة الوجود إلى حد ما، ذلك لأنه أيوني ومن ثم فهو ينشد الوحدة مثلهم(٣).

بعبارة أخرى ان أكسانوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة وعن الطبيعة بوصفها الله(٤).

٣ ـ آراؤه الطبيعية:

لأكسانوفان آراء طبيعية تنسب إليه يمكننا إيجازها فيما يلي:

(١) نازلي إسماعيل، تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٨١، ص ص ١١٥/١١٦.

(٢) Aristotle. Meta. 1. 5. P. 986 b. 18 FF.

(*) هو مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله، وهو مذهب قديم أخذت به البراهمانية والرواقية والأفلاطونية الجديدة، والصوفية، ولهذا المذهب صور عديدة كمذهب وحدة الوجود لدى اسبينوزا الذي يقرر أن الله هو الموجود الحق، ووحدة الوجود المثالية عند هيجل الذي يقرر أن الله هو الروح الكامن في الأرواح الجزئية... إلخ.

انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص ٥٦٩.

(٣) النشار، وأحمد صبحي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ٦٤.

(٤) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١١٨.

أ ـ أمكن له مشاهدة الحيوانات البحرية أثناء رحلاته وتنقلاته الكثيرة في سيراقوسه وملطية وفاروس واستنتج من مشاهداته تلك، التغيرات التي تنتج من سطح الأرض وأصل الحياة(١). أي أنه وجد قواقع محفورة في الأرض وأشكال السمك محفورة في الصخور في أنحاء سيراقوسة وغيرها واستنتج منها أن الأرض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جزئياً ثانية فيه، ومن ثم يقضي على الجنس البشري؛ غير أن الأرض سوف تظهر ثانية من البحر وسيتجدد الجنس البشري من جديد(٢).

ب ـ وضع أكسانوفان تفسيراً طبيعياً لقوس قزح وتصور النجوم وكأنها سحب تلمع في ظلام الليل وتختفي بالنهار(٣)، ولا تدور الشمس حول الأرض بل تمضي في خط مستقيم، حتى إذا داهمها الليل اختفت في الأفق البعيد إلى غير رجعة، ثم تولد في عالم الغيب شمس جديدة تشرق علينا في الصباح وهكذا تطلع على الناس في كل يوم شمس تنشأ أثناء الليل من بخار الماء؛ ومهما يبدو من سذاجة ذلك الرأي فقد كان له أثر قوي في هدم عقائد اليونان الباطلة، وكان نقضها غرضاً يملي على أكسانوفان كل أفكاره، فقد أراد بهذا الرأي الذي قد نهزأ منه أن يقنع الناس أن هذه الشمس وما إليها مهما بلغت من القوة لا يجوز أن ينزلها الإنسان منزلة العبادة والتقديس لأنها تزول وتفنى(٤).

٣ ـ تعقيب:

هذه هي فلسفة أكسانوفان القائمة على أساس التوحيد، لكن ليس التوحيد بالمعنى الإسلامي، وإنما فكرة التوحيد عنده قائمة على أساس مذهب وحدة الوجود والتي نادى بها الفلاسفة الشرقيون من قبل وسنلمس أثرها واضحاً في الفكر الحديث لدى الفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا الذي يجعل الله ذا

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 41.

(٢) ستيس، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 43.

(٤) انظر، أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥، ص ٤١.

صفات لامتناهية، وإن هذا الكائن الأوحد ذا الصفات اللامتناهية هو الجوهر الواحد الذي هو الطبيعة ومن ثم فإن الله والطبيعة حقيقة واحدة؛ أما فيما يتعلق بفلسفته الطبيعية نجد أنه كان متأثراً فيها بآراء أنكسمندريس ذلك لأن الأخير قد قال أولاً بفكرة اللاّمتناهي، وهذه الفكرة هي أيضاً تلك التي قال بها أكسانوفان، ولكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين، بينما أكسانوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمندريس، هو الناحية الدينية[١].

بارمنيدس: (٥٤٠ - ؟)

١ - حياته وأعماله:

إننا لا نكاد نعرف شيئاً عن حياة بارمنيدس إلاّ أشياء قليلة هامة شأنه في ذلك شأن الكثيرين غيره؛ كان ينحدر من أسرة عريقة الحسب والنسب في إيليا على الشاطيء الغربي من إيطاليا؛ وكانت فترة نضجة في النصف الأول من القرن الخامس؛ وإذا صحت رواية أفلاطون وكذلك زينون فإنه يكون أي بارمنيدس قد زار أثينا حيث قابلا معاً سقراط حوالي عام ٤٥٠ ق. م، وكان بارمنيدس وقتذاك قد ناهز الخامسة والستين من عمره، أما زينون فكان يبلغ الأربعين فقط من عمره[٢].

شاكر بارمنيدس في سياسة مدينته وأسهم في جانب الحياة الاجتماعية بتشريعه قانوناً لمدينته اتخذه مواطنوه فيما بعد نموذجاً يهتدي به للحكم الصالح. كان من أشهر مريديه وتلامذته إثنين من الفيثاغوريين هما أميناس وديوخيتس ومعنى ذلك أنه قد بدأ حياته أول الأمر فيثاغورياً ولكنه ثار على تعاليمهم واختط لنفسه طريقاً مغايراً، وإن كان قد تأثر في بعض آرائه الفلكية بهم وبخاصة عن حركات النجوم وكروية الأرض واستمداد القمر لنوره من الشمس[٣]. يعد بارمنيدس أول من وضع كتاباً في الفلسفة شعراً وقد بقي لنا من

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٢) Plato, Parmenides, 127 a; Théatetus, 183, Sophist, 217 c.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 49.

هذه القصيدة مطلعها. ولقد اختلف المفسرون في تعليل اتخاذه الشعر أداة للتعبير عن فلسفته؛ فالبعض يرى أن المهاجرين في أيونيا بجنوب إيطاليا قد وجدوا اللهجة الدورية هي السائدة، فآثر بارمنيدس الكتابة بأسلوب سلس سهل يفهمه الجميع على اختلاف لهجاتهم؛ ويذهب فلوطرخس إلى أن بارمنيدس لما كان يشعر بوعورة الفلسفة وعدم رونقها فأراد أن يضفي عليها لباس الوزن ليجعلها مقبولة سائغة (١).

٢ ـ مذهبه الفلسفي:

ضمَّن بارمنيدس مذهبه الفلسفي في قصيدة شعرية تبدأ بمقدمة أشبه بالافتتاح الموسيقى للأوبرا، ذلك الاحتفال الذي يهيّيء الجو للتمثيلية، ثم يعرض لطريق الحق في القسم الأول من القصيدة ويتضمن نظريته المنطقية، ثم يتناول آراء الناس الظنية وما فيها من خداع، وهو ما يعرف بطريق الظن وذلك في القسم الثاني الذي يلخص فيه مذهبه في الكون وهو مذهب ذا طابع فيثاغوري في أساسه وإن كان يقول بصراحة تامة أننا يجب أن ننظر إلى هذا كله على أنه وهم.

ويستهل بارمنيدس قصيدته بقوله: «قادتني الأفراس التي كانت تحملني بعيداً إلى حيث هفا قلبي، وأوقفتني الآلهة عند ذلك الطريق المشهور الذي يهدي الحكيم العارف بسائر المدن؛ وأسرعت بي الأفراس الحكيمة تجر عربتي في ذلك الطريق والعذارى ترشد إليه؛ وتطاير الشرر من الرحى في تجويف العجلة، وصرت صريراً كأنه الزمر، ثم ضاعفت العذارى بنات الشمس من سرعتي، وكشفن بأيديهن النقاب عن رؤوسهن ليحملنني إلى النور وقد خرجن من مسكن الليل»(٢).

وملخص هذه الصورة الشعرية أن بارمنيدس كان يركب عربة تجرها أفراس وتقودها العرائس بنات الشمس إلى حيث الأبواب التي تفصل بين النهار

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص.ص ١٢٨/ ١٢٩.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٣٥.

والليل أو النور والظلمة حتى إذا اجتاز ذلك الطريق الإلهي حدثته الآلهة وأوحت إليه دون غيره من الناس بالحق. والصورة التي يذكرها بارمنيدس في القصيدة رمزية مما يوحى أنه كان يستعمل الرمز قبل أفلاطون؛ ويفسر سكتوس أمبريقوس رموز هذه الصورة الشعرية فيذكر أن العربة والأفراس رمز إلى أعضاء الحس التي تعلمنا عالم الظاهر، وإن عجلات العربة كالآذان وما يصدر عنها من صوت كالزمر هو السمع، أما بنات الشمس اللآتي خلعن عن وجوهن النقاب فإنها العيون.

وإذا تأملنا هذه المقدمة لوجدنا أن بارمنيدس يشير إلى معظم الفلاسفة ويرقص مذاهبهم؛ فالإشارة إلى العجل وما يصدر عنه من شرر ترجع إلى المدرسة الإيونية، والإشارة إلى الليل والنهار تذكرنا بالمدرسة الفيثاغورية وما عقدته من تقابل بين الأضداد والتي ذكر أرسطو أنها عشرة هي:

النهائي - اللانهائي
الوحدة - الثنائية
الذكر - الأنثى
المستقيم - المعوج
الخير - الشر
الفرد - الزوج
اليمين - اليسار
السكون - الحركة
النور - الظلمة
المربع - المستطيل

وهو يشير إلى هرقليطس متهكماً وذلك حين يقول: إن البشر يجمعون بين طريقي الحق والظن؛ فينظرون بوجهين تارة إلى الحق، وتارة إلى الظن ويذهبون إلى أن الوجود واللاوجود شيء واحد[1].

---

(١) الأهواني، مرجع سابق، ص ص ١٣٦/١٣٧.

أ ـ نظرية الوجود عند بارمنيدس:

نقطة البدء في مذهب بارمنيدس هي: «أن الوجود موجود ويستحيل ألاّ يكون موجوداً». ولقد فهم من فكرة الوجود على أنها ليست تصور منطقي بل إنهـا تشير إلى فكـرة الامتلاء، أي كتلة المـوجودات ذاتهـا في الملاء؛ أمـا اللآوجود فلا يوجد على الإطلاق ولا يمكن تصوره في الواقع على أي نحو من الأنحاء.

فالوجود موجود، واللآوجود غير موجود البتة[1].

ومن هذه القاعدة استمد بارمنيدس مذهبه في طبيعة الوجود، فالوجود أولاً يتصف بالوحدة لأنه لا شيء غير الوجود؛ ويتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم، فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن، ويلاحظ أن قول بارمنيدس بالثبات والوحدة فيه رد على مذهب هرقليطس القائل بالتغير المستمر والصيرورة.

ويلاحظ أن بارمنيدس بوصفه الوجود بالوحدة يكون قد وضـع الطبيعـة الأولى للمثالية[2]. فليس للوجود إذن بداية ولا نهاية ولأنه لا يمكن أن يخلق من العدم، وكذلك لا يمكن أن ينتهي إلى العدم، فلم يكن الوجود غير موجود في الماضي ولن ينقطع؛ بل هو موجود الآن وفي كل وقت بصفة مستمرة؛ وهو أيضاً غير منقسم لأنه هو في كل مكان ولا يمكن أن يوجد ما يقسمه ولا حركة فيه ولا تغير، متشابه الأجزاء، شبيه بشكل كري، مستدير، له أبعاد متساوية من مركزه إلى جميع جوانب سطحه؛ والوجود قديم أبدي لأنه إذا كان حادثاً فمعنى ذلك اما أن يكون محدثاً لنفسه؛ واما أن يحدثه غيره؛ الرأي الأول غير صحيح لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون أخـرى؟ إن حدوثه في لحظة دون أخرى معناه أن هناك دافعاً سببٌ اختياره هذه اللحظة دون

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 49.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢١.

تلك اللحظة، وهذا الدافع لا بد وأن يكون شيئاً غير الوجود؛ ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود وهذا خُلف؛ وإذا كان قد حدث فمعنى هذا أنه حدث من غيره، وهذا الغير هو العدم، والعدم لا موجود؛ أي أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ومن ثم فهو لم يحدث؛ أي أنه قديم؛ والرأي الثاني أيضاً غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود(١).

أما القسم الثاني من قصيدته فقد خصصّه للحديث عن الظن، فالناس كثيراً ما يضعون اللآوجود بجانب الوجود ويرون أن أي شيء مركب من عنصرين أحدهما يرجع إلى الوجود، والآخر إلى اللاوجود؛ فعالم الحس مؤلف من ضدين هما الحار والبارد، أو النور والظلمة، وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة، وكلما زاد البارد زادت اللآحقيقة وزاد الموت(٢).

ـ الفكر والوجود متطابقان:

يرى بارمنيدس أن الفكر قائم على الوجود، ولولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود(٣).

إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود، فالوجود والفكر، أو الوجود والماهية شيء واحد؛ إذن الشطر الأول من مذهبه في الوجود عقلي صارم.

ويرى بارمنيدس أن أصل الوجود: الحار والبارد أو النور والظلمة وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود، وهو يسمى هذين المبدأين باسم الزوج والزوجة وعن هذا التزاوج بين الإثنين ينشأ «الإروس» EROS أي الحب، وعن هذا الأخير ينشأ باقي الوجود(٤).

---

(١) انظر، عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص.ص ١٢٣/ ١٢٤.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 50.

وانظر؛ ستيس؛ مرجع سابق، ص ٤٩.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٤) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢٤.

ب ـ المعرفة لدى بارمنيدس: التمييز بين الحس والعقل:

يفرق بارمنيدس بين نوعين من المعرفة هما: المعرفـة الظنيـة أو الظن (دوكسا) والمعرفة العقلية، الأولى ليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنهما بمثابة آراء وتصورات شعبية وهمية؛ بينما الثانية هي وحدها المعرفة الحقيقية وذلك لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحلماً فحسب، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصوّر لنا الوجود الحقيقي.[1] فكأن بارمنيدس لايثق في شهادة الحواس وكذلك هرقليطس وذلك لأنها تصور لنا الأشياء كما لو كانت حقيقة وهي إلى فناء محقق أو وهم.

ولعل هذه المواجهة تتمثل أيضاً في فلسفة اللغة، فعند هرقليطس نجد أن الألفاظ أو الكلمات هي التي تعبر عن طبيعة الأشياء، في حين أن الأسماء هي المعبر عن الأشياء لدى بارمنيدس[2].

ولقد أخضع بارمنيدس ـ شـأنه في ذلـك شأن تـاجنيس في دفاعـه عن هوميروس أمام أكسانوفان ـ الآلهة إلى التفسير ـ فأبولو هو الشمس، وهيرا هي الهواء، بينما زيوس هو الدفء[3]. هذا ولم يقتصر بحث بارمنيدس على الوجود والمعرفة بل تعداه إلى الطبيعة والنفس؛ فقد حاول تفسير تكوين العـالم من الأرض ويعد أول متكلم عن الشكل الكرّي للأرض، ولعله كان متأثراً في بعض آرائه الفلكية من تلمذته على يد أمينياس الفيثاغوري؛ وكان يرى أن القمر مساوٍ في حجمه لحجم الشمس وأنه يستمد النور منها[4].

حـ ـ بارمنيدس بين المادية والمثالية:

إن محاولة التعرف على مكانة بارمنيدس وأهميته بـل وتحديـد مذهبـه بالنسبة لتيارات الفكر المختلفة لهو أمر جد صعب، وتختلف حـوله وجهـات

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 51.

(٣) Ibid., P. 50.

(٤) Ibid., P. 49.

النظر اختلافاً كبيراً؛ فالبعض يؤكد إنه مادي النزعة وحجتهم في ذلك أنه يصور الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول انه الملاء ومن ثم فهو لم ينظر إلى الوجود نظرة عقلية مجردة بل تصوره تصوراً حسياً من حيث أن الوجود هو الشيء المادي الباقي أو الأساس لكل الموجودات ومن ثم يلقبه بيرنت Burnet بزعيم المادية[١]. وفي مقابل هذا الرأي ينهض فريق آخر من المؤرخين المحدثين يجعل من الوجود لدى بارمنيدس وجوداً عقلياً صرفاً، وأصحاب هذا الرأي ينقسمون حيال هذه المسألة إلى فريقين: أحدهما يؤيد ما ذهب إليه الفريق الأول ومن هؤلاء تسلر ورسل وجومبرز[٢]؛ وفريق آخر يجعله مثالي النزعة انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها ومن هؤلاء رينهرت[٣] وكورنفورد.

وذهب فريق ثالث إلى القول بأن بارمنيدس يجمع في مذهبه بين النزعتين المادية والمثالية ومن هؤلاء ري[٤] Rey وتايلور Taylor. ولحسم هذا الخلاف يمكننا أن نتعرف على أهم الأسس التي يقوم عليها كلا التفسيرين: المادي والمثالي لبارمنيدس؛ فالوجود أولاً هو الحقيقة القصوى يشغل حيزاً وهو متناه، وهو على شكل كرة، وأن ما يشغل حيزاً وله شكل الكرة هو المادة، لهذا فإن الحقيقة القصوى للأشياء قد تصورها بارمنيدس على أنها مادية؛ إذن الوجود لدى بارمنيدس كروي ومن ثم فهو متناه، ولما كان الوجود كروياً، فإنه لا بد وأن يكون محدوداً من الخارج بالمكان الخالي كما يذكر بارمنيدس، ولما كان هذا مستحيلاً، فإنه لا يمكن أن يكون حقيقياً ـ كون الوجود كروياً أو متناهياً، بل يجب بالعكس ـ أن يمتد دون حدود في المكان؛ وهذا يوضح أن الوجود عند بارمنيدس والإيليين بصفة عامة مادي بمعنى من المعاني[٥].

---

(١) Burnet, OP. Cit., P. 147.

(٢) جعل تيودور جومبرز الوجود البارمنيدي متصفاً بالصفات التي أضفاها اسبينوزا على الجوهر وهي الامتداد والفكر.

راجع: T. Gomperz, The Greek Thinkers, Vol. 1., P. 145, FF.

(٣) Reinhardt, Parmenides, 1915, P. 29, FF. نقلاً عن عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٤) Rey, La jeunesse de la Science grecque, P. 147.

(٥) انظر، ستيس، مرجع سابق، ص ٥٠.

ثانياً: الوجود هو فكر تجريدي أساساً؛ إنه مفهوم، إنه ليس هنا وليس هناك؛ انه ليس في أي مكان أو في أي زمان وهو لا يجب أن يقوم على الحواس؛ إنه لا يوجد إلّا في العقل؛ إننا نكوّن فكرة الوجود بعملية التجريد؛ فمثلاً نحن نرى هذا المكتب ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم في معرفتنا بصفاته من كونه مربعاً وبني اللون وصلب. . . إلخ. ولنفترض أننا نحجنا في استخلاص هذه الصفات في الفكر، لونه وحجمه وشكله، إنه لن يتبقى لنا سوى مجرد وجوده، ولا نعود نستطيع أن نقول أنه صلب ومربع بل كل ما يمكن أن نقوله «أنه يوجد»، فالوجود إذن فكرة عامة أو مفهوم، إنه فكرة وليس شيئاً ولهذا يضع بارمنيدس الحقيقة المطلقة للأشياء في فكرة وفي الفكر، وأن يكن يتصورها بطريقة مادية وحسية، فبارمنيدس على هذا النحو يعد مثالياً[1].

وبالإضافة إلى ذلك لقد فرق بارمنيدس بوضوح بين الحس والعقل، فالوجود الحق ليس معروفاً للحواس، بل لا يعرف إلّا للعقل، وهذه التفرقة صفة جوهرية في كل مثالية[2].

خلاصة القول إن الوجود عند بارمنيدس ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي؛ لكن درجة التجريد فيما يتصل بالوجود لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقياً[3].

وعلى أية حال فقد تأكّد هذان الجانبان: المادي والمثالي لدى بارمنيدس تباعاً؛ لقد أصبح أب المادية والمثالية معاً[4].

د ـ تعقيب:

هكذا كان بارمنيدس فيلسوف الوجود المحض، فقد جرّد الوجود وجعله

---

(١) انظر، ستيس، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٤) ستيس، مرجع سابق، ص ٥٢.

موضوع الفكر الخالص، وكان أول من استوعب مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض بكل جلاء ووضوح واستخدمهما في الكشف عن حقيقة الوجود، وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع، في نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوي فيه على هذا الأساس بكل قوته[1]، إذ كان يعتقد بارمنيدس بقيام صلة بين الفكر والوجود، بل إنه ذهب إلى حد التوحيد بينهما، ورأى أن كل ما نستطيع أن نفكر فيه فهو موجود، وكل ما لا نستطيع التفكير فيه فهو غير موجود، وكل ما هـو معقول موجود، وكل ما هو غير معقول غير موجود لأن التفكير والشيء الذي سبب التفكير واحد؛ فاللاوجود غير موجود بالمرة ولا يمكن التفكير فيه أو حتى مجرد النطق به؛ فكأن بارمنيدس بـذلك أول فيلسـوف انتقل من الفكـر إلى الوجود[2].

بيد أن هذا لا يجعلنا نغالي فنقول أنه فعل مثل ديكارت فأثبت الوجود بعد إثبات الفكر في عبارته المشهورة: «أنا أفكر إذن فأنا موجـود»، ولكنه وصـل بينهمـا إلى حد التـوحيد، فـالفكر والـوجود كمـا سبقت الإشارة عنـده شيء واحد[3].

ويرى البعض أن تأكيد بارمنيدس على أن العقل هو السبيل الوحيد إلى إدراك الوجود وما عداه وهم أو ظل زائل، ان هذا الموقف جعله يقيم الميتافيزيقا على أصول منطقية وعقلية صارمة طبعت الفكر الإنساني بطابعها قرون عديدة من الزمان[4].

وتعد فلسفة بارمنيدس من ناحية أخرى بمثابة حجر الأساس في المناهج العلمية السائدة حتى اليوم على اعتبار أن المنهج العلمي يبدأ بمشاهدة وتجربة ففرض للفروض ثم التحقق من صحة هذه الفروض فالوصول منها إلى قوانين أو صيغ عامة ذات طابع رياضي تدرك عن طريق العقل لا الحس[1].

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) كريم متي، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٤) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٦١.

(٥) Rey, OP. Cit., P. 147.

وأخيراً يمكننا أن نقول انه إذا كان بارمنيدس لم يفطن إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فعذره أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد وهي لن تتميز إلّا على يد أرسطو، وحسبه فخراً أنه ارتفع إلى مبادىء الوجود ومبادىء العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، واستحق أن يدعوه أفلاطون «بارمنيدس الكبير»[1].

زينون الإيلي (٤٩٠/ ٤٢٠ق. م).

حياته وأعماله:

ولد زينون الإيلي تقريباً حوالي ٤٨٩ أو ٤٩٠ ق. م، ولا نكاد نعرف عن سيرته سوى أنه كان تلميذاً لبارمنيدس وحاول أن يدافع عن مذهبه ضد خصومه من الفيثاغوريين الذين يذهبون إلى أن العالم مؤلف من أعداد أي من وحدات منفصلة[2]. ومن ثم فقد كتب كتاباً في شبابه خصصه لهذه المهمة واصطنع فيه برهان الخلف[3]. وهذا ما حدا بأرسطو إلى أن يلقبه بأنه «مخترع الجدل»[4].

ساهم زينون مساهمة فعالة في الحياة الاجتماعية والسياسية لبلاده فاشترك في مؤامرة لقتل نيركوس Nearchus أمير إيليا، حيث تواطأ زينون مع بعض مواطنيه على قلب نظام الحكم وإبعاد الطاغية عن عرشه ولكن محاولته تلك قد بادت بالفشل، وألقى القبض عليه وأذيق عذاباً أليماً احتمله بثبات عظيم حتى الموت، وقيل إنه قطع لسانه بيده كي يعود أبكما لا ينطق، وقوياً لا ينهار، وقيل إنه قذف به في وجه الطاغية مؤثراً الموت على إفشاء أسرار أصدقائه وموتهم؛ إن هذه الصورة المأسوية إن دلت على شيء فإنها تدل دلالة واضحة على مدى مشاركته الفعالة هموم بلاده ومآسي عصره ومواطنيه؛ ويا أجملها من

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) Frederick Copleston, Ahistory of Philosophy, Greece α Rome, Part. 1, image Books, New - York, P. 71.

(٣) Plato, Parmenides, 127 A; 128 C.

(٤) Aristotle, Topics, I, 1.

مشاركة، إنها لمهماز يشهر بوجه أولئك الذين يحسبون الفلسفة ترفاً عقلياً غارقاً في الخيال لا غير[1].

لم تكن لزينون الإيلي فلسفة خاصة تنسب إليه كغيره من فلاسفة اليونان ولكنه كرس جهده فقط للدفاع عن فلسفة أستاذه بارمنيدس التي أثارت عاصفة من السخرية والاستنكار تردد صداها في جميع أنحاء العالم اليوناني. فقد أثبت بارمنيدس للوجود من الخصائص: الوحدة والسكون، فراح زينون يدافع بحماس عن هذا الرأي ضد معارضيه من الفيثاغوريين على وجه الخصوص؛ وذهب إلى أن الكثرة والحركة ليست إلّا مظهرين خداعين، فألّف كتاباً في شبابه استهدف منه الدفاع عن مذهب أستاذه موضحاً فيه لخصومه وكذا معارضيه على ـ ما يذكر أفلاطون[2] ـ أن القول بالكثرة والحركة يؤدي إلى مفارقات ومتناقضات أكثر مما يؤدي إليه القول بالوحدة والسكون.

ومعنى ذلك أن دفاع زينون لم يتخذ طريق البرهنة المباشرة على قضايا بارمنيدس بقدر ما كان يهدف أو يرمي إلى تفنيد آراء الخصوم[3]. ومن هنا كانت مساهمة زينون في المدرسة الإيلية مساهمة سلبية للغاية إذ أنه لم يضف أي شيء إيجابي إلى تعاليم بارمنيدس لأن الجديد الذي جاء به لم يكن النتائج التي وصل إليها، وإنما الأساليب التي دعم بها هذه النتائج[4].

وكانت طريقة زينون في مناقشته لخصومه هي أن يسلم لهم بصحة قضاياهم ثم يبين لهم ما يترتب على هذا التسليم من خُلف وتناقض.

وإن كان بارمنيدس قد انتهى إلى نظريات تناقض شهادة الحواس؛ فإن مهمة زينون لم تعد تتلخص في مجرد إثبات نظرية بارمنيدس بل في بيان ما

---

(١) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٦٤.
وانظر، كريم متي، مرجع سابق، «الهامش» ص ١٠٢.
وأيضاً؛ يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) Plato, Parmenides, 128 B.

(٣) T. Gomperz, Op. Cit., P. 192.

(٤) ستيس، مرجع سابق، ص ٥٤.

تنطوي عليه نظريات الخصوم من تناقض[١].

ومن هنا انقسمت حجج زينون إلى قسمين: قسم خاص بالكثرة، وآخر خاص بالحركة.

أولاً: حجج زينون لنفي الكثرة أو التعدد:

من أهم الحجج التي ساقها زينون الإيلي لنفي الكثرة أو التعدد من الوجود ما يلي:

١ ـ **الحجة الأولى**: خاصة بالمقدار وملخصها: إن المقدار قابل للقسمة بالطبع فيمكن قسمة أي مقدار إلى جزئين، ثم إلى جزئين، وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة، لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً منقسماً، وإذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاوياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد وهذا خُلف[٢].

٢ ـ **الحجة الثانية**: وتقوم على العدد وفحواها أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة، وهذه الآحاد متناهية العدد، لأن الكثرة إن كانت حقيقية كانت معينة، وهذه الآحاد منفصلة وإلاّ اختلط بعضها مع بعض، وهي مفصولة حتماً بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط وهكذا إلى ما لا نهاية، مما يناقض المفروض؛ فالكثرة بنوعيها ممتنعة وغير حقيقية، فالوجود إذن واحد[٣].

٣ ـ **الحجة الثالثة**: وتقوم على المكان وملخصها كما يقول زينون: إنه إذا كانت الكثرة حقيقية، فإن كل واحد من آحادها يشغل مكاناً حقيقياً وإن هذا المكان هو الآخر لا بد وأن يكون موجوداً في مكان، وهذا المكان، بدوره سيكون موجوداً في مكان، وهكذا إلى ما لا نهاية له؛ فالكثرة باطلة والوجود واحد[٤].

---

(١) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣١.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٣١.

(٤) Aristotle, Physics, Δ 3, 210 B. 22.

٤ ـ الحجة الرابعة: وتقوم على الأثر الكلي وملخصها: إنه إذا كان الوجود متكثراً وجب أن يقوم تناسب بين ما تحدثه مجموعة من الأشياء من أثر مع ما يحدثه أي شيء واحد من هذه المجموعة. لنفرض أننا أخذنا حبة واحدة من القمح وبذرناها وجدناها لا تحدث صوتاً في حين أن كيلة من القمح عند بذرها تحدث صوتاً عالياً، ومعنى ذلك أن الصوت الذي تحدثه كيلة القمح لا يمكن أن يكون مجموعة أصوات حبات القمح التي لا وجود لها، ولكن الواقع أن لا، إذن ليست الكثرة حقيقية، وعليه فالوجود واحد[١].

ثانياً: حجج زينون لنفي الحركة أو التغير:

تتلخص حجج زينون ضد الحركة فيما يلي:

١ ـ حجة القسمة الثنائية: وتذهب إلى أن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلاّ بعد أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها، وقبلها نصف النصف وهكذا إلى ما لا نهاية، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً، كانت الحركة إذن ممتنعة[٢].

٢ ـ حجة أخيل والسلحفاة: وملخصها: إن أخيّل هذا أشهر عدّاء يوناني لا يمكنه أن يلحق بسلحفاة تتقدمه بعدة خطوات، لأن عليه أولاً أن يقطع نصف المسافة القائمة بينه وبين السلحفاة، وقبلها عليه أن يقطع نصف النصف، ثم نصف نصف النصف وهكذا يتراجع التقسيم إلى ما لا نهاية فلا يغادر أخيل مكانه أبداً وبذلك تمتنع الحركة، فلا شيء ثابت غير الوجود[٣].

٣ ـ حجة السهم: وهذه الحجة قائمة على الزمان، فلو تصورنا أن سهماً قد انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى، فإن هذا السهم لن يتحرك وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك، وعلى هذا فإن كان الزمان منقسماً إلى عدة وحدات كل منها هي الآن، ولما كان السهم في

---

(١) Aristotle, Physics, H. 5, 250 A, 19.
وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 68.
وأيضاً؛ كريم متي، مرجع سابق، ص. ص ١٠٥/ ١٠٦.

(٢) Aristotle, Physics, Z. 9, 239 B 9; 2, 233 A 21; ToP., Θ 8, 160 B 7.

(٣) Ibid., Phys., Z 9, 239 B 14.

انطلاقه يوجد دائماً في آن، ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً، فإنه سيكون إذن ساكناً باستمرار.

ومعنى ذلك أن السهم لا يتحرك، أي أنه ينطلق ولا ينطلق؛ أي أننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة.

بعبارة أخرى يمكن القول: إن السهم المتحرك يكون أثناء حركته إما في المكان الذي يوجد فيه أو في المكان الذي لا يوجد فيه؛ فإذا كان في المكان الذي يوجد فيه الآن، فإنه ساكن ولا يمكن للسهم أن يكون في المكان الذي لا يوجد فيه الآن؛ وعلى ذلك فالسهم لا يتحرك، فالحركة وهمية وهي ممتنعة والوجود ساكن ثابت[1].

٤ ـ حجة الملعب: وتقوم هذه الحجة على أساس الزمان، وملخصها: إذا تصورنا ثلاث مجاميع من الأشياء، كل مجموعة منها مكونة من أربع وحدات مرتبة، والثلاثة متوازية في ملعب أحدها يشغل نصف الملعب إلى اليمين، والآخر يشغل نصفه إلى اليسار، والثالث في الوسط، وذلك كما هو موضح كالآتي:

$$
\begin{array}{llllllllll}
 & & & & & A_1 & A_2 & A_3 & A_4 \\
B_4 & B_3 & B_2 & B_1 & \longrightarrow & & & & \\
 & & & & \longleftarrow & C_1 & C_2 & C_3 & C_4
\end{array}
$$

وكانت المجموعة ← $A_1\ A_2\ A_3\ A_4$ ثابتة، بينما كانت المجموعة B_1, B_2, B_3, B_5 متحركة اتجاه A_4، والمجموعة C_1, C_2, C_3, C_4 متحركة اتجاه A_1 في وقت واحد وبسرعة واحدة، فعندما تصل المجموعة B_1, B_2, B_3, B_4 إلى A_4، وتصل المجموعة C_1, C_2, C_3, C_4 إلى A_1، أي عندما تصبح المجموعات على هذا الترتيب:

$$
\begin{array}{llll}
A_1 & A_2 & A_3 & A_4 \\
B_4 & B_3 & B_2 & B_1 \\
C_1 & C_2 & C_3 & C_4
\end{array}
$$

(١) Aristotle. Phys.. Z 9. 239 B 30.

تكون B_1 قد قطعت وحدتين من $A_1\ A_2\ A_3\ A_4$ في الوقت الذي قطعت فيه أربع وحدات من $C_1\ C_2\ C_3\ C_4$ وعليه فالزمن الذي تستغرقه B_1 لقطع مجموعة $C_1\ C_2\ C_3\ C_4$ ضعف الزمن الذي تستغرقه لقطع $A_1\ A_2\ A_3\ A_4$. ولكن لما كان الزمن الذي تستغرقه كل من المجموعة $B_1\ B_2\ B_3\ B_4$ والمجموعة $C_1\ C_2\ C_3\ C_4$ لقطع المجموعة $A_1\ A_2\ A_3\ A_4$ واحداً، فإن ضعف الزمن يساوي نصف الزمن وهذا خُلف، وعليه فالحركة إذن ممتنعة والوجود ساكن[(١)].

هذه هي حجج زينون وبراهينه على امتناع الكثرة أو التعدد من جهة، وامتناع الحركة أو التغير من جهة أخرى، وهذا النمط من الحجج يسمى «بالنقائض» في العصر الحديث؛ والنقيضة هي برهان على أنه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتبان بالتساوي من افتراض محدد، فإن هذا الافتراض يجب أن يكون زائفاً[(٢)].

ويذكر عبد الرحمن بدوي[(٣)] أن حجج زينون سواء ـ ما تعلق منها بنفي الكثرة عن الوجود أو نفي الحركة عنه ـ كلها أو أكثرها قابلة للنقد؛ فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى والتي أوردها لنفي الكثرة والتي يذهب فيها إلى أن كل ما هو موجود فهو موجود في مكان يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق وذلك لأنه لا بد في النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بعد هذا المكان. والحجة الرابعة خاطئة لأن الحبة الواحدة من القمح تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت، وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير هو صوت كيلة القمح حين تبذر.

ويلاحظ أيضاً على حجج القسم الآخر أن الحجتين الأوليتين تقومان على أساس التقسيم في الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، ولكن هذه التجزئة لا

---

(١) Aristotle, Phys., Z 9, 239 B33; Ross, Physics, P. 660.

وانظر، كريم متي، مرجع سابق، ص ص ١٠٧/١٠٨.

(٢) ستيس، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٣) انظر، عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٣٢/١٣٤.

تستمر إلى ما لا نهاية في الواقع أو بالفعل بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام فعلينا أن نقول أيضاً أن الزمان الذي يتم فيه التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بين ما لا نهاية له من النقط يُقطع في زمن نهائي. ويذكر أيضاً أن حجة السهم فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى بأغلوطة الحد الرابع، أي استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد. أما الحجة الرابعة فواضحة الخطأ تماماً لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متحركاً أم ساكناً، وزينون لا يفرق في القياس بين أن يكون المقيس عليه في هذه الحالة ساكناً أو متحركاً، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة[1]. وأخيراً لنتساءل عن السبب الذي دفع زينون إلى إيراد هذه الحجج في تاريخ الفكر فهل أرادها من أجل الجدل وحسب أم لتكون وسيلة يدافع بها عن موقف بارمنيدس أستاذه في المدرسة الإيلية؟ ذهب فريق إلى أنه استهدف بهذه الحجج الدفاع عن رأي أستاذه بارمنيدس في ثبات الوجود وسكونه ضد الفيثاغوريين مباشرة الذين كانوا يرون أن الأشياء مؤلفة من وحدات منفصلة كما ذكرنا من قبل[2]. بينما يرى البعض الآخر أن هذه الحجج موجهة بشكل مباشر إلى الفكرة القائلة أن المكان والزمان يحتويان على (نقاط) و(لحظات) معاً، وضد النظرة التي تدعى أن امتداد المحدود في الزمان يحتوي أعداداً محدودة أيضاً من النقاط واللحظات، ومن هنا فموقفه على هذا النحو يعد جدلياً وحسب[3].

ويذكر أفلاطون أن هذه الحجج قد استهدف من ورائها زينون لأن تكون بمثابة دفاع عن موقف بارمنيدس ضد أولئك الساخرين من آرائه وهم لا يعلمون أن موقفهم أكثر شنعة وتعسفاً منه[4].

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٣٣/١٣٤.

(٢) انظر؛ Copleston, OP. Cit., P. 71. وأيضاً؛ Burnet, OP. Cit., P. 362.

(٣) B. Russell, Our Knowledge of the external world, London, 1952, PP. 173/174.

(٤) Plato, Parmenides, 128, FF.

تعقيب:

أثار زينون بحججه التي عرضنا لها في الصفحات السابقة موجة عارمة من النقد وصفته بأنه لم يأت بجديد في الفلسفة ولم يزد شيئاً على ما قاله أستاذه خاصة فيما يتعلق بالوجود. والحقيقة التي لا مراء فيها أن هذه الحجج كانت حججاً هادفة وداعية لتحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية فلولا ذلك لما بقيت ردحاً طويلاً من الزمن مجالاً للجدل والحوار والنقاش ومهما يكن الأمر، فنظرة زينون إلى الزمان والمكان وطبيعتهما تعد عملاً بكراً دفع كثيراً من الوالجين من بعده إلى التحدث عنهما ومحاولة تفهم حقيقتهما، وانتهوا إلى مواقف متباينة يعود فضل السبق فيها دون شك إلى زينون شيخ الجدليين في عصره[1]. ومن الظلم حقاً ـ وكما يقول جعفر آل ياسين ـ ما يدعيه البعض من أن حججه تميل نحو السوفسطائية بل على العكس، ففي نظرته ما يشعر بقرابة واضحة بينه وبين مذهب المنتالزم الحديث الذي يمتاز بنظرة ميتافيزيقية مقصورة على حقيقة العقل الفردي وحالاته الذاتية فحسب، وفرق ولا شك بين الادعاء بأن أدلته سوفسطائية، وبين القول أن السوفسطائية استغلت حججه في سبيل تدعيم كيانها كما فعلت مع غيره من الفلاسفة السابقين على سقراط.

ويستطرد قائلاً: إن الابتداع الفلسفي لا يقاس بدلالة الكم بل بدلالة الكيف؛ فإن صحَّ هذا فلم لا يعتبر زينون أحد المبتكرين في عصره ابتكاراً يستوعب مدى واسعاً للبحث والدراسة حتى لدى الفلسفات المعاصرة[2].

مليسوس (٤٤٠ ـ ؟)

ازدهر مليسوس في الأولمبياد الرابع والثمانين، تتلمذ على يد بارمنيدس، وقاد حملة مدينته ساموس ضد أثينا في معركة ضروس كان النصر في النهاية حليفه؛ وشارك في معارك أخرى انتصر فيها على بريكلير؛ ودمَّر أسطوله حوالي

---

(١) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٧١.

٤٤٠ ق. م[١] ويذكر ريكس وورنر أنه من المحتمل أن يكون بريكليز قد هزمه فيما بعد[٢].

آراؤه:

يرى أن الموجود واحد محتوى على جميع الأماكن، فما كان موجوداً فهو موجود منذ الأبد وسيوجد منذ الأزل، لذا فالوجود أبدي، لامتناهي، لا يفسد ولا يزول ولا يحدث، فهو واحد على الحقيقة؛ وكذلك أنكر التغير والحركة والكثرة عن الوجود، وانتقد مذاهب الطبيعيين الأوائل باعتبار أن سبيلهم في الحكم على الأشياء هو الحس، والحس خادع، فالعقل وحده هو الذي يقودنا إلى الإيمان بثبات الوجود ووحدته.

والذي يمكن ملاحظته أنه أعطى للوجود صفة الانطلاق واللانهاية، بينما ذهب أستاذه إلى تأكيد مبدأ الوحدة[٣].

يبدأ مليسوس بقضية بارمنيدس في شطرها الثاني والقائلة: «إن اللاموجود غير موجود» ويؤكدها وينفي اللاوجود على أساس أننا لا يمكن التعبير عنه ثم ينتقل للحديث عن صفات الوجود ويؤيدها ببراهين جديدة.

ومن أهم الصفات التي يخلعها مليسوس على الوجود هي ما يلي:

- **الوجود أزلي**: الوجود قديم ولو لم يكن كذلك لخرج الوجود من اللاوجود وهذا باطل.

يقول: «ما كان موجود فهو موجود منذ الأبد، وسيوجد إلى الأزل لأنه إذا ظهر إلى الوجود فيجب أن يكون لا شيء قبل وجوده؛ فإذا كان لا شيء، فلن ينشأ شيء من لا شيء».

- **الوجود لانهائي**: إذا كان بارمنيدس قد هاجم فكرة الواحد المحدود

---

(١) Kirk α Raven, The Pre - Socratic Philosophers, Cambridge, 1957, P. 299.
وانظر، جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) ريكس وورنر، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٣) انظر أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٥٥.

وأكّد أن الموجود لا نهائي مكانياً فهو كل متصل لا نهاية له؛ فإن مليسوس قد أضاف إلى هذه الصفة أنه لا نهائي من جهة الزمان أيضاً؛ فهو أبدي أزلي أي لا أول له منذ بدء الزمان ولا آخر له في نهاية الزمان.

يقول: «ولما كان الوجود لم يتكون، بل هو موجود، دائم، أزلي، فليس له بدء ولا نهاية، فهو بغير نهاية»[١].

ويقول أيضاً: «كما أن الموجود موجود على الدوام، فلا بد وأن يكون على الدوام لا نهائياً في العظم».

ـ **الوجود لاجسماني**: إذا كان بارمنيدس قد ذهب إلى أن الوجود مادي ومن ثم فقد وصفه «بيرنت» بأنه زعيم المادية[٢]؛ فإن مليسوس ينفي الجسمية عن الوجود ولو أنه يصفه بالامتداد اللانهائي.

يقول: «إذا كان الموجود موجوداً فلا بد وأن يكون واحداً، وإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون جسمياً، إذ لو كان له جسم فلا بد أن يكون ذا أجزاء»[٣].

ـ **استحالة التغير**: أنكر مليسوس التغير والكثرة، إذ لو تغير الوجود ما كان متجانساً ويختفي ما كان موجوداً ويظهر ما لم يكن موجوداً.

يقول: «إذا كان الوجود أبدياً، لا نهائياً، واحداً وكلا متجانساً فلا يمكن أن يتغير نظامه، لأن النظام الذي كان منبثاً فيه من قبل لن يهلك ولن ينشأ نظام جديد»[٤].

ـ **الحياة**: الوجود عند مليسوس حي ولكن دون أن يحس بالألم والحزن. يقول مليسوس: «ولا يخضع الوجود كذلك للألم، لأن الألم إذا أصاب شيئاً فلن يكون موجوداً»[٥].

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٢) Burnet, OP. Cit., P. 147.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٥٩.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٥) نفس المرجع السابق، ص ١٥٦.

ـ نفي الحركة: ينفي مليسوس عن الوجود صفة الحركة وذلك لأن الحركة تستتبع الخلاء، والخلاء لا وجود له، فالعالم كله ملاء، والتكاثف والتخلخل مستحيلان(١). يقول: «ليس شيء خلاء، لأن الخلاء لا شيء، واللاشيء لا يمكن أن يوجد، ولا يتحرك الوجود لأنه لا يتجه أي وجهة؛ بل الوجود ملاء. ولا يمكن أن يكون الموجود كثيفاً أو متخلخلاً إذ يستحيل أن يكون المتخلخل مملوءاً. كما كان كثيفاً بل المتخلخل أقل ملاء من الكثيف»(٢).

ـ نفي الكثرة والتعدد: رفض مليسوس أن تكون الحواس أداة للمعرفة، لأن الحواس قد تظهر لنا الأشياء كما لو كانت حقيقية وهي إلى فناء محقق؛ ولما كان الأمر كذلك أي لما كانت الحواس تخبرنا عن أشياء غير حقيقية، ولما كانت هذه الأشياء الكائنة في العالم المحسوس كثيرة، فينبغي أن نرفض الكثرة كما ندركها بحواسنا(٣). يقول: «إذا كان العالم كثيراً، فيجب أن تكون الكثرة من جنس الواحد إذ لو كانت الأرض والماء والهواء والحديد والذهب والنار موجودة، وكان بعض الأشياء حياً، والبعض الآخر ميتاً، وكانت الأشياء سوداء وبيضاء وسائر ما تقول عنه الناس أنه حقيقي؛ لو كان الأمر كذلك، وكنا نبصر ونسمع حقاً، فيجب أن يكون كل شيء كما يظهر لنا أول الأمر، ولا يتغير ولا يتبدل، بل يجب أن يكون كل شيء كما كان»(٤).

تعقيب:

تلك هي أهم الآراء التي قال بها مليسوس المدافع الأمين إلى جانب زينون بمنهجه الجدلي ـ عن مذهب أستاذه بارمنيدس، وأننا لا نلحظ في هذه الآراء جديداً سوى أنه يجعل الوجود لا متناهياً، وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناه، كما أنه قد أضاف صفة اللانهائي إلى الوجود من حيث الزمان، بينما أكد بارمنيدس أن الموجود لانهائي من حيث المكان. ويفترق مليسوس عن

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 54.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 54.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٥٧.

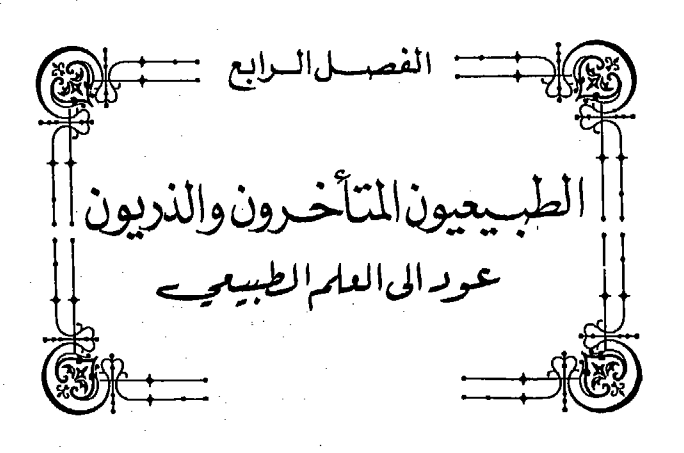
بارمنيدس في نقطة أخرى هي أنه قد جرَّد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللآمتناهي في المكان مهما كان لطيفاً؛ ويقترب من أكسانوفان في إضافته للوجود حياة عاقلة فدلَّ بذلك على ميله نحو الوجود الروحاني[1].

وأخيراً يمكن القول أن المدرسة الإيلية تمثل نقطة تحول هامة وحاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية خاصة في الدور السابق على سقراط، فكان تأثيرها واضحاً في أنباذ وقليس وأنكساغوراس وديمقريطس، فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التي يتسم بها الـوجود عند الإيليين، فهو أزلي، أبدي، ثابت ومن ثم فهو لا يتغير من ناحية الكيف؛ كما أثر الإيليون في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ولو أن هذا التأثير جاء سيئاً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة حتى ذلك العهد. إن براعة السوفسطائيين وحذقهم في فن الجدل وفي المنطق يرجع في المقام الأول إلى الإيليين[2].

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٣٦/١٣٧.





الفصل الرابع

الطبيعيون المتأخرون والذريون

عود الى العلم الطبيعي



الطبيعيون المتأخرون والذريون

عود إلى العالم الطبيعي

مقدمة:

تتخذ الفلسفة اليونانية ابتداء من بارمنيدس الإيلي طريقين: الطريق الذي يقول بالوجود المتغير، والطريق الذي يقول بالوجود الثابت وسيأتي بعد ذلك الفلاسفة من أجل التوفيق بين هذين الطريقين المتعارضين وسيكون هذا التوفيق إما آلياً كما سيفعل الذريون (لوقيبوس وديمقريطس)، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنكساغوراس؛ أو توفيقاً يجمع بين الإثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل أنباذوقليس[1].

أولاً: أنباذوقليس (٤٩٥/٤٣٥ ق. م)

١ - حياته وأعماله:

ولد أنباذوقليس في مدينة أغريغنتا من أعمال صقلية، ويعتبر المواطن الوحيد من الدوريين الذي لعب دوراً بارزاً في الفلسفة[2].

ينحدر أنباذوقليس من أسرة عريقة أرستقراطية شهدت ثراء وازدهاراً وقت ولادته؛ فأبوه يدعى ميتون، وجده يسمى أنباذوقليس وقد فاز في سباق عربات الجياد الأربع في أوليمبيا[3].

ويرى أرسطو أن انكساغوراس قد ولد قبله ولكنه لم يكتب إلّا بعده ذلك

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٢) Burnet, OP. Cit., P. 197.

(٣) T. Gomperz, Greek Thinkers, Vol. 1, P. 227.

وانظر؛ Zeller, Op. Cit., P. 54.

لأن أنكساغوراس قد نشر آراءه متأخراً عن أنباذوقليس مع أنه اقدم منه، وكان من جهة أخرى قد عمَّر بعده وتفلسف في أثينا واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل[١].

اتجه منذ باكورة حياته إلى الأخذ بالاتجاه الديمقراطي في عصره فلعب دوراً مرموقاً من الناحية السياسية وراح يشجب حكم الطغاة الذين قهروا مدينته ويواسي المنكوبين ويعطف على الفقراء من أهل مدينته حتى نصبُّوه أميراً عليهم ولكنه رفض أن يعتلي التاج رأسه مفضلاً أن يؤدي رسالته الدينية والعلمية وأن يشارك في إقامة الديمقراطية في بلاده[٢].

ومما يروى عن نزعته الديمقراطية أنه كان يوزع بعض ثرواته على الفتيات من الفقيرات ليقدمنها بائنة عند الزواج، وقد أدى هذا النشاط الشعبي إلى سخط حزب الأقلية فعمل على منع رجوعه من بعض رحلاته خارج أكراجاس فذهب إلى البلوبونيز[٣]. كان أنباذوقليس مقرباً إلى نفوس أهل مدينته فكانوا يحبونه إلى درجة القداسة ويلتمسون عنده الراحة والشفاء من الأمراض المختلفة؛ وقيل عنه أنه كان يدعى السحر والشعوذة ويتصل بالأرواح الخفية؛ ومن المعجزات التي كانت تنسب إليه: انه كان يدعى قيادة الريح والتحكم فيه، وسقوط الأمطار الغزيرة من السماء؛ وانه استطاع أن يُعيد الحياة إلى امرأة انقطع تنفسها ووقف نبضها ثلاثين يوماً[٤].

ويلاحظ أن هذه المعجزات كانت تبدو للناس في صورة أعمال سحرية تارة وكنوع من المعرفة العلمية تارة أخرى، وخير شاهد على هذه الخوارق والمعجزات تلميذه جورجياس، ولعل هذه الصلة بينهما هي التي جعلت أرسطو

---

(١) Aristotle, Met., A. 3, 984 a II.

(٢) Diogenes Laertius, VIII, 66 α 63 DK. 31 AI,

نقلاً عن: G. S. Kirk α J. E. Raven, The Pre - Socratic Philosophers, P. 321.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٤) Gomperz, OP. Cit., P. 228.

يصفه بأنه مؤسس علم الخطابة الحديث والنثر المتزن[1].

وتذكر بعض الروايات أن أنباذوقليس أدعى النُّبوّة؛ بـل ادعى الألوهيـة واحتمى بسلطانها وذعن الناس لأقـاويله زمناً طـويلاً، ممـا أدى بالبعض إلى تسميته «بالنبي أو المنقذ أو المطّهر» وحملت الناس على الاعتقاد بأنه رفع إلى السماء وإن كان بعض الخبثاء من معاصريه يجزمون بأنه ألقى نفسه في بركان لكي لا يعثر عليه أحد فيتحقق الناس من صدق نبوءته برفعه، بل إنهم غالوا في هذا الاتهام فزعموا أن حذاءه قد وجدت على حافة البركان مما يدل على أن البركان قذف بها بعد أن ابتلع صاحبها، ولا ريب أن هذه الأقصوصة تحمل طابع الاصطناع ظاهراً جلياً[2].

لم يكن أنباذوقليس سياسياً وحسب بل كـان رجل علم وحكمـة وطب استهوته فكرة خلاص الإنسان من عجلة الميلاد عن طريق التطهير والتقشف، فكأن هناك صلة روحية بينه وبين تعاليم النحلة الأورفية التي كانت منتشرة في مدينته[3]. كان أنباذوقليس زميلاً لزينون الإيلي وتلميذاً لبارمنيدس وإن خالفه في أشياء، كما كان داعية لدين يحرر الإنسان بالتطهير وربما كان متأثراً وقتذاك بالديانات السرية لا سيما الأورفية كما أشرنا والفيثاغورية بتعالميها وطقـوسها الدينية، أما في مجال الطب والفسيولوجيا فكان يعرف طب القميـون مؤسس مدرسة أقريطونا[4].

أما عن مؤلفاته: فقد كتب في موضوعات كثيرة ومختلفة، كتب قصيدتين بقي منهما بعض الشذرات أحدهما بعنوان «في الطبيعة» وهي قصيدة فلسفية تعطي تفسيراً طبيعياً للعالم أو الكون، والأخرى روحانية وعنوانها «في التطهير» يبدو منها تأثره الواضح بعقيدة التناسخ الفيثاغورية، وقـد بلغ مجموع أبيـاتها

---

(١) Gomperz, OP. Cit., P. 228.

وأيضاً؛ Zeller, OP. Cit., P. 55.

(٢) انظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٢٠١.

(٣) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٤) Burnet, OP. Cit., P. 200.

خمسة آلاف بيتاً لم يبق منها إلاّ شذرات لا تزيد عن أربعمائة وخمسون بيتاً. فضلاً عن قصيدة في الطب كانت مؤلفة من ستمائة بيت[١].

ويقصى أرسطو أنباذوقليس من قائمة الشعراء ذلك لأنه لما كان الشعر في نظر أرسطو هو تصوير للحياة، وان أنباذوقليس لم يحاول في شعره هذا التصوير لذا فإنه لا يدرج اسمه في عداد الشعراء، وقد ردَّ المحدثون[*] على هذا الرأي وأعلنوا أن أنباذ وقليس شاعر بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة[٢].

أما عن أسلوبه فقد تميز بصفاء العبارات وان جمله تنساب انسياب السيل من شواهد الجبل، فإذا استقر صداها في الآذان أشبهت في صفائها وعذوبتها مياه ذلك السيل بعد استقرارها في أوديتها، وهي مليئة بالصور الفاتنة؛ مفعمة بالأخيلة الساحرة التي لا تتيسر إلاّ للنفوس الشعرية.

ومع ذلك فلم يكن هذا الأسلوب رغم ميزاته تلك سهلاً ميسور الفهم لكل قارىء بل كان غامضاً وقد وصفه أحد الباحثين بأنه حرَّم البساطة حرماناً تاماً[٣].

وتروى في وفاته قصص كثيرة، فيذكر جومبرز أنه عاش في عصر قلق ومضطرب كله غليان وثورة وتعرَّض أثناء ذلك لحادثة في البلوبونيز ومات غريباً عن بلده في أرض غريبة وهو في الثلاثين من عمره[٤]. ويرجح البعض أن موته كان نتيجة لهزة بركانية في أتنا[٥].

---

(١) Diogenes Laertius, VIII, 77, DK 31, A 1.
نقلاً عن: Kirk α Raven, OP. Cit., P. 322.

(*) ذكر بيرنت أن الفارق الرئيسي بين أنباذوقليس وبارمنيدس هو أن الأول كان شاعراً حقيقياً، بينما الثاني لم يكن كذلك.
انظر Burnet, Greek Philosophy, P. 71.

(٢) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٢٠١.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٠٢.

(٤) Gomperz, OP. Cit., P. 228.
وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 54.

(٥) Gomperz, Op. Cit., P. 228.

٢ ـ آراؤه :

يمكن عرض أهم آراء أنباذوقليس الفلسفية والعلمية والأخلاقية فيما يلي :

أ ـ نظرية الأصول الأربعة :

يرى أنباذوقليس أن الماء والهواء والنار والتراب هي العناصر أو الأصول الأولى للأشياء والموجودات جميعاً، فكأنه رجع إلى عناصر المدرسة الإيونية الماء والهواء والنار وأضاف إليها عنصراً رابعاً هو التراب(١). وهذه العناصر لا تتكون ولا تفسد ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض، ولكل منها كيفية خاصة : الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب فلا تحول بين الكيفيات؛ ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير متفاوتة(٢)؛ وبذلك يكون أنباذوقليس أول من تحدث عن العناصر المادية الأربعة؛ بيد أنه لم يعتبرها أربعة بل إثنين فقط، فاعتبر النار شيئاً واحداً واعتبر أضداده التراب والماء والهواء شيئاً واحداً(٣).

ولقد سمي أنباذوقليس هذه العناصر الأربعة(*) جذوراً Rhizomata واعتبرها أزلية خالدة ومتساوية في الإلوهية والقيمة، وكان يطلق عليها أسماء مقدسة ويخلع عليها صفات الألوهية فزيوس Zeus اللآمع أو الساطع يعد رمزاً للنار، وهيرا Hera واهبة الحياة اعتبرها رمزاً للأرض؛ وايدونيس Aidoneus (التراب) ونستيس التي تجعل ينابيع الماء تفيض بدموعها، أو التي تنهمر دموعها كنبع جار للفانين(٤).

ويلاحظ أن هذه الصفات التي يخلعها أنباذوقليس على العناصر الأربعة

---

(١) Burnet, Greek Philosophy, P. 74.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) Aristotle, Meta., BK. 1. Ch. 4, 985 B.

(*) يلاحظ أن كلمة «العناصر» هي كلمة اخترعت في عصر متأخر، وأنباذوقليس إنما يتحدث عن العناصر على أنها جذور الكل. انظر، ستيس، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٤) Empedocles, Frag., 33.

المادية من شأنها أن تجعل هذه العناصر مشاركة للآلهة في صفتي الثبات والخلود، مما حمل بعض المؤرخين يذهب إلى القول بألوهية العناصر[١]. ويذهب انباذوقليس إلى أن هذه العناصر يخرج منها ما كان وما يكون وما سيكون ومنها نشأت الأشجار والرجال والنساء والوحوش والطيور والأسماك بل والآلهة المخلدون الذين بلغوا أسمى آيات المجد والشرف[٢].

إن ما في العالم من أشياء ينشأ باتصال العناصر ويفسد بانفصالها، فإذا تداخلت العناصر في بعضها البعض أصبحت هذا الشيء مرة وذاك مرة أخرى بينما تظل هي ثابتة[٣]. وعليه فلا يخرج شيء إلى الوجود ولا يزول منه شيء، بل يدور الأمر حول الاتصال والانفصال وحسب؛ فلا كون ولا فساد بالمعنى الدقيق للكلمة؛ فلا يكون الفاني ولا يفسد في حالة موته، وإنما هناك اتصال المنفصلات وانفصال المتصلات، ولكن الناس يدعونه تكويناً.

والأشياء تتكون من العناصر الأربعة ممتزجة بنسب مختلفة، ولكن عندما تمتزج هذه العناصر فتخرج إلى الوجود ـ الذي يعبر عنه بالنار ـ في صورة إنسان أو حيوان وحشي أو نبات أو طير، فإن الناس يتوهمونها خرجت إلى الوجود أو تكونت، أما إذا انفصلت فإنهم يصفون ذلك المصير الفاجع أو الموت[٤]. فلا كون ولا فساد ولكن الناس تواضعوا على استخدام هاتين الكلمتين بهذا المعنى، ومن الخطأ القول بأن الأشياء تكون وتفسد لأن ذلك يتضمن وجود ما لم يكن وفساد ما هو موجود فساداً كاملاً.

وهذا مستحيل لا يمكن تصور وقوعه لأنه «ليس في الكون جزء فارغ يفسد ما يكون فيه وينعدم ولا مصمت يخرج منه الشيء إلى الوجود»[٥].

---

(١) Freeman, Companion to the Pre - Socratic philosophers, oxford 1959, P. 181.
Burnet, OP. Cit., P. 232.

(٢) Empedocles, Frag., 104.

(٣) Ibid., Frag., 87.

(٤) Ibid., Frag., 40.

(٥) Ibid., Frag., 87.

ب ـ تفسير الحركة:

يرى أنباذوقليس أن امتزاج العناصر وانفصالها يُعزى إلى قوتين كبيرتين هما المحبة (الغلبة) والكراهية (البغض)؛ فالمحبة هي سبب اتصال أو امتزاج العناصر، والكراهية هي سبب افتراقها[1].

يقول أنباذوقليس: «المحبة والكراهية كما كانا موجودين من قبل، فإنهما سوف يوجدان، ولن يخلو ـ فيما اعتقد ـ منهما الزمان»[2].

ويقول أيضاً: «وهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التبادل المستمر، فتتحد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شيء واحداً؛ وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل وجهه بسبب قوة الغلبة المنفرة، وهكذا تظهر الأشياء إلى الوجود ولا تطول حياتها، طالما كانت طبيعتها أن تنمو واحدة بعد الكثرة، ثم ينفصل الواحد ويتكون منه الكثير، ولكن ما دام تبادلها المستمر لا ينقطع على الدوام فإنها تظل دائماً لا تتحرك (لا تتغير) دائرة مع دوران الوجود»[3].

لقد كان الفلاسفة الإيونيون يفترضون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة في ذاتها؛ فالهواء عند أنكسيمانس يتحول بفضل قوته الذاتية إلى أنواع المادة الأخرى. ويرفض أنباذوقليس هذا، فالمادة عنده ميتة تماماً وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة في ذاتها؛ لهذا لا تبقى إلا إمكانية واحدة، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج؛ ولما كانت العمليتان الجوهريتان في العالم وهما الخلط والتفكيك متعارضين في طبعيهما لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان وهو يسميهما بالمحبة والكراهية؛ وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتملان محتوى مثالياً، فإن أنباذوقليس يتصورهما قوتين مادتين وفيزيقيتين تماماً[4].

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 56.

(٢) Empedocles, Frag. 16.

(٣) Ibid., Frag., 17

(٤) ستيس، مرجع سابق، ص ٧٩.

ويذكر أرسطو أن أنباذوقليس قد يجعل الحب سبباً في انفصال الأشياء والبغض أو الكـراهية سببـاً لامتزاجهـا فيقول: «يتخـذ أنباذوقليس الحب في حالات كثيرة سبباً لانفصـال الأشياء، والبغض أو الكراهية سبباً لتجمعها، ذلك لأن الكون إذا انحل إلى عناصره بفعل البغض أو الكراهية اجتمعت النار لتصبح شيئاً واحداً، وكذلك يفعل كل عنصر من العناصر الأخرى؛ ولكن إذا اجتمعت مرة أخرى تحت تأثير الحب لتصبح شيئاً واحداً، فإن الأجزاء لا بد أن تنفصل ثانية من كل عنصر؛ وبذلك فإن هاتين القوتين لا تعملان دائماً على نحو واحد بل تكون مرة سبباً لاتصال الأشياء ومرة لانفصالها»[1].

فكيف يمكن أن يكون الحب والبغض سبب اتصال وانفصال في وقت واحد؟ يرى أنباذوقليس أن الحب يحمل العناصر على الاتصال بعضها بالبعض اتصالاً كاملاً فتؤلف منها كلا غير متمايز الأجزاء، وتكون عندئذ عامل امتزاج وتوحيد؛ أما الكراهية أو البغض فإنه يميل بهذا الكل غير المتمايز إلى الانفصال ومن ثم إلى ظهور عناصر متمايزة تماماً، ويكون عندئذ عامل انفصال وتباعد؛ بهذا المعنى يكون الحب سبباً في اتصال العناصر وارتباطها، وتكون الكراهية سبباً في انفصالها[2].

وبصدد المحبة والكراهية تعترضنا مشكلة هامة وهي: هل هذان المبدآن مجردان عقليان يمكن تصورهما على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس، أم أنهما مبدآن ماديان مكونان من مواد؟.

الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب، وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان، وعلتان ماديتان، ويعني بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية أو علة صورية، بل يتصورهما أنباذوقليس على أنهما مكونان من مواد. ومن المرجح أن يكـون أنبـاذوقليس قـد ضمَّن هـذين المبـدأين الكثيـر من

---

(1) Aritotle, Meta. BK. 1, Ch. 4, 985 a, 25.

(٢) انظر، كريم متي، مرجع سابق، ص ٥٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التصورات الأسطورية نظراً لتأثره بالميثولوجيا اليونانية[1].

جـ ـ نشأة العالم:

يرى أنباذوقليس أنه في العالم توجد دورات، وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام؛ ففي القسم الأول تكون السيادة المطلقة لمبدأ المحبة؛ والقسم الثاني يمثل انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية؛ ويأتي بعد ذلك القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية؛ ويلي ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من جديد، وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار وكذا تتوالى الدورات.

ويرى أنباذوقليس أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع الدورات، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب، وهما دورا الانتقال أولاً من المحبة إلى الكراهية وثانياً من الكراهية إلى المحبة من جديد؛ أما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقي[2].

ويلاحظ أن أنباذوقليس لا يذكر الزمن الذي تستغرقه كل دورة ولا نهاية تعاقب هذه الدورات بسيادة المحبة أو الكراهية، وإذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد نسبوا إليه نهاية العالم بالاحتراق العام، فهذه فكرة لدى هرقليطس لم يذكرها أنباذوقليس، ويبدو أن نسبتها إليه من وضع المتأخرين[3].

د ـ نظريته في أصل الإحياء:

يرى أنباذوقليس أن الكائنات الحية قد أحدثتها في عالمنا الراهن وثبة النار المحتواة في التراب في اتجاهها إلى أعلى لإدراك النار العليا وألبستها لباس الكراهية؛ فالنار بارتفاعها قد لاقت التراب الرطب الذي كان يهبط ليتحد بشبيهه، وامتزجت به خاضعة لتأثير المحبة التي ما زالت فاعلة فولدت بذلك

---

(١) انظر، عبد الرحمن بدوي؛ مرجع سابق، ص ص ١٤٦/١٤٧.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٣) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ص ١٤٦/ ١٤٧.

أشكالاً طبيعية لم تتمايز فيها بعد أعضاء الحياة المختلفة[١].

بيد أن الكائنات الحية ما لبثت في فترة أخرى من فترات تطور العالم أن حدثت وقد لبست ثوب الحب المنتصر الذي جمع الأعضاء المتفرقة التي برزت على سطح الأرض. فالأطراف الجسمية قد وجدت أول الأمر على هيئات منفصلة أو أجزاء متناثرة من المادة، رؤوس بلا رقاب، ورقاب بلا رؤوس، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها ثم تكونت هذه الأطراف المنفصلة وكونت مسوخاً أي مخلوقات عجيبة رؤوس بشر لأجسام ثيران أو بقر، والعكس، ومخلوقات فيها طبيعة الأنثى ممتزجة بطبيعة الذكر وهكذا إلى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء، وتميزت الأنواع وانفصلت بعضها من بعض[٢]، أي أن هذه المسوخ المتكوّنة بعضها اختفى لأنه لم يستطع البقاء، والبعض الآخر استطاع البقاء على قيد الحياة.

يقول أنباذوقليس: «وبرزت عليها (أي على الأرض) رؤوس كثيرة لا رقاب لها، وهامت أذرع منفصلة لا أكتاف لها وزاغت عيون وحيدة تشتاق إلى رؤوس»[٣].

ويقول: «وكلما امتزج الخالد بالخالد (أي المحبة والكراهية) اجتمعت هذه الأشياء كيفما اتفق، ونشأت أشياء أخرى كثيرة»[٤].

ويقول: «كائنات تدب وتزحف كثيرة الأيدي»[٥].

ويقول أيضاً: «وتولدت مخلوقات كثيرة لها وجوه وصدور تنظر إلى جميع الجهات، ثيران لها وجه البشر، وبشر لهم رؤوس الثيران، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة الأنثى بالذكر يغطى الشعر أطرافها»[٦].

(١) شارل فرنر؛ مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) Burnet, Greek Philosophy, P. 75. وانظر أيضاً؛ Gomperz, Op. Cit., P. 247.

(٣) Empedocles, Frag., 57.

(٤) Ibid, Frag., 69.

(٥) Ibid., Frag., 60.

(٦) Ibid., Frag., 61.

انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٦٦.

ويدل هذا الموقف لدى أنباذوقليس على أمرين هامين هما:

١ ـ إن بقاء النوع لا يتم عن قصد وغائية بل بطريق الاتفاق والضرورة.

٢ ـ إن البقاء في هذا الكون للأصلح دون سواه وهو موقف يذكرنا بنظرية التطور لدى اتباعها السابقين واللاحقين لابلاس ولامارك وداروين[١].

هـ ـ الإدراك الحسي:

لأنباذوقليس نظرية في الإدراك الحسي تقوم على أساس مبدأ الشبيه يدرك أو يجذب الشبيه؛ وهذه الفكرة تلعب دوراً كبيراً في تكوين الحيوانات وحياتها فالشعر والأظافر والريش على الأطراف لغلبة الهواء على سائر العناصر فيها، بينما كل ترابي يتركز في منتصفها؛ وتتم التغذية وفقاً لنفس الفكرة ففي كل أجزاء الجسم مسام ينفذ خلالها ما يناسب العضو من غذاء، والكائن الحي يحصل على ما يلائمه من غذاء ولا بد أن يكون الغذاء قابلاً للامتزاج حتى يكون صالحاً؛ وليست اللذة إلّا حضور العناصر الملائمة وليس الألم إلّا غيابها، فالطعام يجلب اللذة لأن مواده تلائم المسام، والدموع والعرق تسبب اضطراباً لأنها إفرازات الدم المخالفة لعناصره ولا بد من التخلص منها[٢].

حاول أنباذوقليس تفسير الإدراك الحسي على ضوء نظريته المادية في اختراق الجزئيات للمسام، فقال ان الشبيه يدرك الشبيه[٣]. يقول: «بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير، وبالنار نعرف النار المهلكة، وبالبغض ندرك البغض الشديد»[٤]. ولقد انتقده أرسطو مؤكداً أنه لم يضع حداً فاصلاً بين التفكير والإدراك، هذا ولقد عرض ثيوفراسطوس لنظريته في الرؤية كما أن أفلاطون يعرض لهذه النظرية في محاورة تيماوس[٥].

---

(١) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) علي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 58.

(٤) Empedocles, Frag., 109.

أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٧٧.

(٥) Copleston, OP. Cit., P. 81.

اهتم أنباذوقليس اهتماماً كبيراً بدراسة الحواس وعني عناية خاصة بدراسة حاسة البصر، فالعين التي تبصر كالمصباح الذي يضيء بـالنار المشتعلة في داخله، والتي تخترق الزجاج المحيط به، كذلك فإنها أي العين فيها نار داخلية تخترق الأغشية، كما تخترق الشعلة الزجاج؛ ولكن العين ليست مركبة من النار فقط بل يحيط الماء بالحدقة، وتمتزج أيضـاً بجزء من الأرض، وذلـك حتى يمكن أن ندرك الأرض بالأرض، والماء بالماء[١].

فالعين لا تدرك الضوء إلاَّ لأن النار والماء من مكوناتها[٢].

ولما كانت المحسوسات بعيدة عن العين التي تبصرها، أو الأذن التي تسمعها، لذا فقد افترض أنباذوقليس صدور سيال ينبثق بين العين والمحسوس، ولكنه لم يوضح هل هذا السيال يصدر عن العين ليلتقي بالشيء الخارجي، أو أن هذا السيال أو الشعاع يخرج من الشيء ليلتقي بالعين وينفذ من خلال ما يسميه بالأنابيب أو المنافذ[٣]. وتفاوت قوة الأبصار لدى الأفراد مرده أو سببه تفاوت قوة النارية أو المائية في العين بالإضافة إلى مسام الأغشية التي تسمح بنفاذ البخار اللطيف أو السيال الناري منها في اتجاه الموضوعات المرئية، ويتم الابصار أو الرؤية بتقابل السيال الناري أو البخار اللطيف الخارج من العين مع ذلك الجسم المرئي قرب العين؛ وبالمثل يتم السمع حين تستقبل الأذن هواء خارجياً تقرع بالتالي طبلة الأذن، بيد أنه كالعادة لم يوضح ما يحدث بداخل الأذن حتى يتم السمع[٤].

ولقد تناول تفسيره للحواس حاسة الشم أيضاً، فالشم يرجع إلى التنفس إذ تتطاير جزئيات من الأجسام مع الهواء الذي نستنشقه، ولذلـك إذا أصيب المرء بالزكام أصبح تنفسه عسيراً وكذلك الشم، والعقل كالإحساس لأنه يتوقف على إدراك الشبيه، والدم هو آلة التفكير لأن الدم أكثر أجزاء البـدن ملاءمة

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 58.

(٣) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٤) T. Gomperz, OP. Cit., P. 235/ 237.

لامتزاج العناصر[1]، فالجسم وبصفة خاصة مزاج الدم - هو الذي يتحكم في الفكر وهذه نظرية مادية مطلقة[2]. الدم هو العامل الأساسي في الإدراك والمعرفة لأن العناصر الأربعة تكون ممتزجة فيها بنسب متساوية، ولأنه يصل إلى القلب وهو مركز الإحساس وليس المخ[3]. يقول «القلب موجود في بحر من الدماء وهو المكان الذي يسميه الناس العقل، لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل في الإنسان»[4] ولما كان أنباذوقليس مادياً فلا غرو أن يذهب إلى حد القول بأن «العقل في جميع الكائنات»[5]؛ وأن «جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير»[6].

و - الجوانب الأخلاقية لدى أنباذوقليس:

تتحدد الجوانب الأخلاقية لدى أنباذوقليس في قصيدته عن «التطهير» حيث يذهب فيها إلى أن الإنسان مركب من عنصرين متباينين هما: النفس والبدن، وأن النفس كائن سماوي أو إلهي هبط إلى الأرض لاقترافه إثماً أو ذنباً[7]، وهذه الخطيئة أو الذنب هو الذي يصوره لنا في قوله: إنها «ضرجت يدها بالدم»[8]، ونتيجة لذلك فقد عوقبت، وعقابها أنها وضعت في سجن أو قبر هو البدن وما على الإنسان إلّا أن يسلك حياة خلقية رفيعة تساعده على العودة إلى عالم الحقيقة مرة أخرى؛ وهنا نلمس مدى تأثره بالنحلة الأورفية وتعاليم الفيثاغورية؛ ذلك أن الأورفية[9] التي أسسها أورفيوس كانت ترى أن الإنسان مركب من عنصرين متعارضين هما: عنصر طيناني وهو الجسم وهو

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٨٠.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 58.

(٣) أميرة مطر، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٤) Empedocles, Frag., 105.

(٥) Ibid. Frag., 104.

(٦) Ibid, Frag. 110.

(٧) Zeller, OP. Cit., P. 14.

(٨) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٩) Zeller, OP. Cit., PP. 14/15.

مبدأ الشر، وعنصر آخر من دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير؛ والجسد بمثابة القبر للنفس وهو عدوها اللدود، وواجب الإنسان أن يتطهر من الشر، ولكي يتسنى له ذلك لا بد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والامتناع عن تقديم القرابين الدموية والابتعاد كلية عن الشهوات والملذات ومطالب الجسد الدنيئة وعدم تناول مأكولات معينة وتلاوة صلوات كالتي وردت في كتاب الموتى عند قدماء المصريين، وإنه عندما تخرج النفس من الجسد فإنها تلقى الحساب إذ تحاسبها الآلهة وتطهرها فتمر حينئذ بدورة كبيرة من دورات التناسخ وبعده تصبح فاضلة وتحيا حياة كلها نسك وفضيلة وتتوثق علاقاتها بالآلهة(١) وذلك بعد خضوعها خضوعاً تاماً لبعض الشعائر والطقوس مثل الاستحمام باللبن أو بالماء الذي تضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتقديم القرابين غير الدموية وتمثيل قصة ديونيسيوس بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئاً، وتلاوة صلوات كالتي وردت عند المصريين؛ ولقد احتوت ألواحهم أو صفائحهم الذهبية والتي عثر عليها في بعض المقابر جنوب إيطاليا ـ على إرشادات للنفس فكانت هذه الصفائح دليلاً صادقاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعددة أو المتعاقبة عن الهنود بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر بواسطة الفرس(٢).

ومن أقوالهم أيضاً، أن الأرض للبشر بمثابة الحظيرة للماشية فلا يحق للنفس أن تهرب من هذه الحظيرة، إنما واجبها أن تنتظر الأجل المحدد من الآلهة.

والانتحار(*) كفر، إنه عدول عن الامتحان،ومن ثمت من الثواب وسيأتي اليوم الذي تنجو فيه النفس الصالحة من «دولاب الولادات» وتستعيد طبيعتها

(١) Zeller, OP. Cit., P. 15.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٧.

(*) يذكر أفلاطون في محاورة فيدون ـ والحديث فيها يجري على لسان سقراط ـ أن الانتحار فعل غير مشروع، وعلى الإنسان أن ينتظر حتى يقبضه الله، فإن علاقة الله بالإنسان تشبه إلى حد كبير علاقة الراعي بغنمه، فالراعي يغضب لو أن واحدة من غنمه قد تحررت عن خط سير القطيع. انظر: Plato, Phaedo, 62.

الإلهية فتحيا حياة روحية في العالم غير المنظور[١]. ويلاحظ أن هذه الآراء سيتردد صداها عند أفلاطون في محاورة فيدون.

خلاصة القول ان أنباذوقليس كان يقول بعالم آخر في مقابل عالم المادة أو العالم الطبيعي هو عالم الأرواح وقد تأدي به هذا الاعتقاد إلى القول بالتناسخ ويصوّر لنا كيف تناسخ في قوله:

«فقد كنت من قبل صبياً، وبنتاً، وشجرة، وطائراً، وسمكة بكماء في البحر»[٢]. ولذلك كان ذبح الحيوان محرماً وأكل لحمه توحشاً، لأن الإبن قد يذبح أباه حين يذبح الحيوان[٣]. ولعل هذا الاعتقاد بالتناسخ يتفق كما ذكرنا مع الأورفية والفيثاغورية، وهذه الأرواح تحياة حياة كلها سعادة وغبطة وتعيش في جماعة إلهية ليس فيها مكان للمدنسين الذين يقدمون القرابين الدموية، وهؤلاء المدنّسون الذين لم يتطهروا بعد يتقمصون أجساماً حية ويؤلفون الحلقة الوسطى التي تربط عالم المادة أو العالم الطبيعي وعالم الأرواح. هذا وقد رفض الحرب لأنها من وجهة نظرة تعد مظهراً من مظاهر الكراهية، أما السلام فهو مظهر لمبدأ المحبة[٤].

ز ـ المعرفة عند أنباذوقليس:

يرى أن المعرفة لا تأتي عن طريق الحواس وذلك لأنها محدودة لا تدرك إلّا قدراً محدوداً يقول «والحقيقة لا تبصر بالعين أو تسمع بالأذن أو تدرك بالعقل»[٥] ومن أجل ذلك فهو يقول بطريق آخر يضاف إلى الحواس والعقل وهو طريق الإلهام الذي تهبه الآلهة للبشر.

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٧.
(٢) الأهواني، مرجع سابق، ص ١٨٨.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٨٩.
(٤) Zeller, OP. Cit., P. 58.
(٥) Empedocles, Frag., 1.
انظر؛ الأهواني، ص ١٦٥.

ـ **تعقيب:**

من عرضنا السابق لمذهب أنباذوقليس نرى أنه مذهب يُعد مزاجاً من المذاهب السابقة عليه كما أنه محاولة في الوقت نفسه للملاءمة بينها؛ فهو مذهب تلفيقي إن جاز لنا أن نقول، فقد اهتم فيه بالعلم الطبيعي على طريقة فلاسفة المدرسة الإيونية، ولم يؤثر عادة على أخرى، بل جمع بين العناصر الأربع، بيد أنه خطا خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة ولو بطريقة تصورية ووضعها مستقلة باسم المحبة أو الكراهية؛ وقد أخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ وفكرة الدور وأن الأشياء مركبات بمقادير معينة أي بنسب عددية، وتابع بارمنيدس في القول بالكرة الأصلية وفي إنكار التغير الكيفي فتصور حقائق الأشياء أصولاً ثابتة الماهية، وتصور التغير تنقل هذه الأصول[1]. ورغم وجود هذه النزعة التلفيقية في فلسفته إلا أن آراءه يعوزها الكثير من التناسق حيث يبدو كباحث علمي من ناحية، وكمؤمن مخلص للديانة الأورفية من ناحية أخرى إذ يتعذر التوفيق بين النزعة الطبيعية الآلية في تفسير الكون والاتجاه المسرف في المادية في تفسيره الظواهر السيكولوجية والعقلية، وبين إيمانه الغيبي بتناسخ الأرواح[2].

وقد انتقده أرسطو في قوله بالمحبة والكراهية لتفسير الحركة مؤكداً أنه لم يكن ثمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية[3].

بينما يرى البعض أن تفسير أنباذوقليس لحركة الأشياء بالمحبة والكراهية لهو حدسٌ جدُّ له خطورته وأهميته في الفيزياء الذرية التي لا يمكن أن تسقط من حسابها فرضية جذب القوى المتعاكسة بعضها للبعض الآخر مضافاً إلى ذلك فكرة تعاصر هذه القوى وجودياً في الجذب والسلب معاً؛ ففي حقل الذرة نحن نعلم حقيقة هذه القوى في الشحنات الكهربائية، فالقوى المتشابهة بالنوع

---

(١) انظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ص ١٥٦/١٥٧.

(٣) أرسطو؛ الكون والفساد، الجزء الثاني، م ٦، ص ٣٣٣ ب.

نقلاً عن عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٤٩/١٥٠.

تتنافر، بينما غير المتشابهة تتجاذب؛ وحتى في الفيزياء النووية ليس في الإمكان الاستغناء عن فرضية دفع وجذب هذه القوى أيضاً؛ وأما فكرته عن الضوء فقد تبنتها الفيزياء الحديثة خاصة في إنجازاتها الكهرومغناطيسية وفي نظرية الكوانتم الذرية[١].

كان أثر أنباذوقليس عظيماً فيما تلاه من عصور، فقد ظلت نظريته عن العناصر أو الجذور الأربعة سائدة حتى بداية القرن الثامن عشر[٢]؛ كما أنه يعد المؤسس الحقيقي لعلم الكيمياء الحديثة وذلك بفضل ما قدمته فلسفته الطبيعية لهذا العلم من مبادىء؛ فقد أمدت الكيمياء بثلاثة قوانين رئيسية هي[٣]:

١ ـ إنه بالإمكان رد العناصر العضوية وغير العضوية إلى عناصر أولية محددة.

٢ ـ إمكان إيجاد عدد لا يحصى من المركبات من عناصر محدودة بنسب معينة.

٣ ـ اختلاف المركبات راجع إلى اختلاف نسبها أو إلى اختلاف كمي لا إلى اختلاف كيفي.

ورغم أن بعض آرائه قد تبدو ساذجة وذلك في تفسيره الكون، إلا أنها مع ذلك تمثل محاولة العقل البشري تفسير أسرار الكون.

ويتميز تفكيره بالشمول أكثر منه بالعمق ومن ثم كان يلجأ إلى التشبيهات لا إلى التحليل في عرض آرائه[٤].

هذا ولقد مهد أنباذوقليس الطريق أو السبيل إلى النظرية الذرية لدى لوقيبوس وديمقريطس باكتشافه أن الهواء جسم مادي يختلف عن الخلاء؛ والحقيقة أن أنباذوقليس كان مؤمناً بفلسفة ذرية ناقصة، فاعتقاده أن العناصر كتل غير متصلة تستطيع أن تتجاور وتتقارن أجزاؤها لكي تكوِّن الأشياء، وتجريده

---

(١) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ص ٨٧/٨٨.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 59.

(٣) Gomperz, OP. Cit., P. 235.

(٤) Ibid., P. 230.

المادة من كل القوى الحيوية وتفسيره الحركة والتغير تفسيراً آلياً صرفاً ـ كل ذلك يجعله إلى العلم الطبيعي أقرب منه إلى أي شيء آخر[1].

ثانياً: أنكساغوراس (٥٠٠/ ٤٢٨ ق. م)

ولد أنكساغوراس حوالي ٥٠٠ ق. م في مدينة أقلازومين إحدى المدن اليونانية شمال مدينة أفسوس من أعمال إيونية، وينحدر من أسرة عريقة الحسب والنسب، ويقال إنه أهدى ثروته وتنازل عن سائر ممتلكاته لكي يتفرغ للدراسة والبحث[2].

ذهب إلى أثينا عام ٤٦٠ ق. م وبذلك دخلت الفلسفة أثينا معه لأول مرة وكانت قد بلغت شأواً عظيماً بعد تفوقها وانتصارها على الفرس؛ وكان أنكساغوراس على صلة ببركليس الذي كان يستقدم العلماء المشهورين في كل فن إلى أثينا وربما كانت صلة بركليس به قبل أن يشغل منصباً سياسياً. يذكر أفلاطون على لسان سقراط في محاورة فيدروس أن بركليس تتلمذ له فترة من الزمان ثم تحولت تلك التلمذة إلى صداقة عميقة بينهما، وقد ظل في أثينا حوالي ثلاثين سنة جعل منها مركز الحياة الفكرية والدراسات الفلسفية؛ بيد أن صلته الوثيقة ببركليس قد أثارت عليه معارضوه فاتهموه بالإلحاد أو الزندقة لقوله بأن الشمس قطعة ملتهبة من الحجر وأن القمر أرض وليس كلاهما آلهة[3]، فضلاً عن تهكمه بأنباذوقليس فثار به الشعب وأرادت الجماهير الفتك به[4]. وفي عام ٤٣٢ ق. م سيق أنكساغوراس إلى السجن ليقضي فترة فيه ثم يحاكم بعدها بتهمة قد تؤدي إلى الحكم عليه بالموت، ولكن صديقه بركليس حال بينه وبين المحاكمة ونصحه بالسفر من أثينا فذهب إلى لامبساكوس حيث وافته المنية بعد سنوات[5].

---

(١) انظر، كريم متي؛ مرجع سابق، ص ص ٦٠/٦١.

(٢) F. Copleston, OP. Cit., P. 83.

(٣) Burnet, OP. Cit., PP. 260/61.

(٤) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٥) Robert S. Brumbaugh, Op. Cit., P. 101.

وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 60.

كان أنكساغوراس موضع اهتمام وتقدير أهل مدينته ولقد شيدوا له عند وفاته هيكلاً في ساحة السوق العامة يرمز إلى الحقيقة التي ظل الحكيم يبحث عنها طيلة حياته، وأصبح يوم وفاته عطلة لطلبة المدارس في المقاطعة واستمر هذا التقليد المعنوي قرابة خمسة قرون من بعده[1].

ولقد ألَّف أنكساغوراس كتاباً واحداً عنوانه «في الطبيعة» كان يُباع بدراخمة واحدة في أسواق أثينا[2]. وكانت عباراته عذبة صافية تميل إلى الإيجاز والتركيز كما أنه قاصر على الضروري من الحقيقة كأنه متنسك لا يتناول من الطعام إلّا ما يسد رمقه[3].

ـ مذهبه:

١ ـ أصل الموجودات: البذور:

إن أساس فلسفة أنكساغوراس هو نفس أساس فلسفة أنباذوقليس والذريين؛ لقد أنكر وجود أية صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود إلى اللاوجود، واللاوجود إلى الوجود. إن المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والصيرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل اجزائها المركبة[4]. بيد أن أنباذوقليس قد ذهب إلى أن العناصر المادية الأربعة الماء والهواء والنار والتراب هي الأصول الأولى للأشياء جميعاً، وأن هذه العناصر تمتزج بفعل قوة أو مبدأ المحبة وتتباعد بفعل قوة أو مبدأ الكراهية ـ على حين يعتبر أنكساغوراس أن البذور Seeds هي أصل الأشياء التي عنها تظهر الموجودات أو تختفي بالامتزاج والانفصال.

ومن ناحية أخرى أرجع أنباذوقليس الاختلافات الكيفية بين الأشياء إلى اختلافات كمية، بيد أن أنكساغوراس أنكر ذلك تمشياً مع القاعدة القائلة «بأن

---

(١) انظر، جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٩١.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 61.

(٣) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٤) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ٨٨.

الـوجود لا يخـرج من الـلاوجـود»؛ فـلا يمكن أن يتكـون اللحم كمـا يـرى أنكساغوراس من تراب وماء وهواء ونار فيما زعـم أنباذوقليس لأن ذلك معناه أن اللحم قد خرج مما هو ليس بلحم[١].

يقول أنكساغوراس: «كيف ينشأ الشعر مما ليس شعراً، أو اللحم مما ليس لحماً»[٢]؟ ويرى أنكساغوراس أن العالم يتألف من عدد لا محدود أي لا متناهي من دقائق أو ذرات مبدئية متناهية الصغر يسميها «بـالبذور» وأن هـذه البذور متشابهة ومختلفة في نفس الوقت، هي متشابهة من حيث أن كلاً منها يحتوي على جميع الصفات المعروفة كالحار والبارد والجاف والرطب والحلو والمـر وغيرهـا؛ وهي مختلفة من حيث أن كـلاً منها يحتـوي على نسبة من الصفات تختلف عن نسبة هذه الصفات نفسها في بذرة أخرى[٣].

يقول أنكساغوراس: «في كل شيء جزء من كل شيء ما عدا العقل، وهناك بعض الأشياء تحتوي على العقل أيضاً»[٤].

فالثلج أسود وأبيض في آن واحد؛ فقد نصفه بالبياض لغلبة هذا على الســواد؛ فالبـذور تحتوي على جميـع الصفات ولكن بنسب متفـاوتـة، فهي متشابهة ومختلفة في وقت واحد؛ فلا توجد بذرتان إذن متشابهتين[٥]. بيد أن هذه البذور تختلف من حيث مقدار ما فيها من صفات، وفيها جزء من جميع الصفات حتى الأضداد ولكن بنسب متفاوتة، وبذلك استنتج أنكساغوراس أن أصول الأشياء أو بذورها لا بد أن تحتوي على كل الصفات التي تـظهر في الأشياء.

---

(١) J. Burnet, Greek Philosophy, P. 77.

(٢) Anaxagoras, Frag., 10.

انظر؛ - أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(٣) J. Burnet, OP. Cit., P. 79.

(٤) Anaxagoras, Frag., 11.

نقلاً عن الأهواني، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(٥) Aristotle, Physics, BK. 1, 4, 187 a 36.

يقول أنكساغوراس: «لما كانت هذه الأمور كذلك فيجب أن نفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذور من جميع الأشياء تحتوي على أشكال من كل ضرب وألوان من كل نوع، وأذواق لذيذة، وأن الناس أيضاً قد تألفت منها وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة»(١).

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم «الهيوميومريات»(٢) ويضيف إليها الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل؛ وتختلف هذه الذرات أشد الاختلاف عن ذرات الذريين؛ فذرات الذريين هي جواهر فردة أي لا يمكن أن تنقسم بينما ذرات أنكساغوراس تنقسم إلى ما لا نهاية، فضلاً عن أنها لا تشبه العناصر في شيء لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة؛ بينما ذرات أنكساغوراس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود أو العالم(٣).

ويرى أنكساغوراس أن هذه الذرات كانت في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط غير متحركة بذاتها، وإنه لكي تخرج من هذا الاختلاط وتتحرك وتكوّن الأشياء لا بد اذن من وجود قوة أخرى تستطيع اخراجها منها وهذه القوة أو العلة غير مادية هي النوس أو العقل Nous، مصدر الحركة والمعرفة أيضاً(٤).

٢ ـ مصدر الحركة: النوس (العقل):

إذا كان أنباذوقليس قد ذهب إلى أن مصدر حركة الأشياء المحبة والكراهية وهما أسطوريان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة أخرى، وأن القوى المحركة لدى الذريين هي أيضاً مادية؛ فإن أنكساغوراس تصور أن هذه القوة المحركة هي غير مادية هي النوس أو العقل الذي ينتج الحركة في

---

(١) Anaxagoras, Frag. 4.
نقلاً عن الأهواني، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 62.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٤) Burnet, OP. Cit., P. 79.

الأشياء التي تتسبب في تشكيل أو تكوين العالم[١].

فهذا العقل هو الذي ينظم الوجود ويخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي؛ وقد بعثه أي دفعه على الاعتقاد بالعقل عاملان: الأول هو بيان الحركة من جهة، وتفسير وجود النظام والتناسق والجمال في الكون من ناحية أخرى؛ تناسق المادة من ناحية وحركتها من ناحية أخرى كانا إذن مقدمتين خلص منهما أنكساغوراس إلى نتيجة منطقية هي وجود العقل المدبر الرشيد الذي يعمل على التناسق والجمال بين أجزاء المادة والذي يبعث المادة على الحركة الدائبة[٢].

فهذه العلة التي هي العقل هي في الواقع علة فاعلية من ناحية، غائية من ناحية أخرى. وهنا يلاحظ أن أنكساغوراس لم يستعملها كعلة غائية دائماً، بل استعملها مرة واحدة حين قال أن الكل منظم عن طريق العقل، أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها أنها منظمة مركبة من أجل غاية ما، ومن هنا فإنه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات[٣].

وهنا انبثقت انتقادات أفلاطون وأرسطو له حيث أنه قال بالعقل ولكنه لم يستخدمه استخداماً حقيقياً أو صحيحاً[٤].

يستطرد أفلاطون في الكلام على لسان سقراط قائلاً:

«ولكنه حدث ذات يوم ان سمعت قارئاً يقرأ في كتاب قيل إنه لأنكساغوراس وكانت فيه هذه العبارة: «إنه العقل الذي نظم الأشياء وهو علة كل شيء. وقد كان القول بعلة كهذه مصدر فرح لي» ويستمر سقراط في كلامه عن مبدأ أنكساغوراس وقوله بالعقل كعلة ويقول إنه قد تراءى له أن العقل على هذا النحو يمكن أن يكون علة كلية ومنظماً يحقق النظام الكلي ويكون علة

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 61.

(٢) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ٨٦.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٤) Zeller. OP. Cit., P. 61.

ظهور الأشياء في الوجود واختفائها»[1]. بيد أن أمله قد خاب لأنه لم يقل أن هذا العقل يعني الأفراد[2].

ولقد ذكر أرسطو أن أنكساغوراس وضع العقل علة غائية إلّا أن تفسيره لهذا العقل لم يستعمله علة غائية، بل استعمله علة فاعلية فحسب، أي أن العقل لا وظيفة له أو على حد تعبيره «إله خارج الآلة»[3] ولكن ما صفات العقل وما وظيفته لدى أنكساغوراس؟.

صفات انعقل ووظيفته:

من أهم خصائص العقل لدى أنكساغوراس ما يلي:

أ ـ العقل هو أساس الحركة، ولما كان كذلك فهو غير متحرك لأنه لو كانت فيه حركة وجب علينا أن نبحث عن هذه الحركة في شيء آخر خارجه.

ب ـ العقل نقي تماماً وغير مختلط بأي شيء آخر، إنه يعيش بمعزل وبذاته في ذاته ولذاته، وهو عكس المادة غير مركب كما أنه بسيط؛ وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شيء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه[4].

يقول أنكساغوراس: «جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أما العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها، عالم بكل شيء، عظيم القدرة، ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها، والعقل هو الذي حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الأولى؛ وبدأت الأشياء تتحرك من نقطة صغيرة ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ولا تزال تنتشر. والعقل يدرك جميع الأشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون؛ وكذلك هذه

---

(١) Plato, Phaedo, 97 b.

(٢) Ibid., 98.

(٣) Aristotle, Metaphysics, 1, Ch.3, 984 b., 20.

(٤) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ص ٩١/٩٢.

الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها.

هذه الحركة هي التي أحدثت الانفصال فانفصل الكثيف عن المتخلخل والحار عن البارد والنور عن الظلمة واليابس عن الرطب. وكانت هناك أشياء كثيرة في أشياء كثيرة ولا تنفصل أو يتميز شيء عن شيء انفصالاً أو تمييزاً مطلقاً ما عدا العقل.

العقل كله متشابه كبيره وصغيره، ولا شيء آخر يشبه شيئاً آخر، بل كل شيء من الأشياء يشبه وكان يشبه تلك الأشياء التي يحتويها أكثر من غيرها»[١].

والعقل هو الذي حرك العالم وأدت سرعة حركتها إلى الانفصال فنشأ أولاً المتخلخل والحار واليابس في كتلة الأثير أي النار، ثم بقيت الكيفيات المتضادة وهي الكثيف والرطب والبارد والظلام في المركز حيث توجد الأرض الآن. والمرحلة الثانية في خلق أو نشأة العالم هي الانفصال عن الهواء فحدث السحب والماء والأرض والحجارة.

أما عن طبيعة العقل لدى أنكساغوراس فهي موضع خلاف بين جمهرة المؤرخين والكتّاب، فهناك من يؤكد أن العقل ذو طبيعة روحية حيّة ومن هؤلاء فريمان[٢] وكورنفورد[٣] وستيس[٤] وغيرهم.

ويذهب البعض الآخر إلى أن العقل لدى أنكساغوراس مادي ومن هؤلاء: زيلر وبيرنت. يؤكد زيلر[٥] Zeller أن العقل عند أنكساغوراس أبعد ما يكون عند اللاجسماني. ويرى بيرنت[٦] Burnet أن أنكساغوراس يتصور

---

(١) Anaxagoras, Frag., 12.

انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ص ١٩٤/١٩٥.

(٢) Freeman, OP. Cit., P. 267.

(٣) Cornford, OP. Cit., P. 154.

(٤) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ٩١.

(٥) Zeller, OP. Cit., P. 80.

(٦) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص.ص ٩٠/ ٩١.

العقل على أنه قوة مادية وفيزيائية، ولقد استند في دعم رأيه هذا ببعض الحجج منها: أن أنكساغوراس قد وصف العقل بأنه «أدق الأشياء وأنقاها» كما ذكر أيضاً «أنه غير مختلط» وأنه لا يحتوي فيه أي خليط من أي شيء بجانب ذاته. ويرى بيرنت أن كلمات مثل «دقيق» و«غير مختلط» ستكون بلا معنى إذا ارتبطت بمبدأ غير جسماني، فالأشياء المادية وحدها هي التي يمكن أن توصف بأنها دقيقة ونقية وغير مختلطة؛ ومن ناحية أخرى يذكر بيرنت أن العقل لدى أنكساغوراس يشغل مكاناً لأنه يتحدث عن نسبه الأكبر والأصغر ـ وهما في حد ذاتهما علاقتان مكانيتان ومن ثم فإن العقل يشغل حيزاً، وما يشغل حيزاً فهو مادي.

بيد أن هذه الحجج كما يرى ستيس Stace ليست حججاً حاسمة أو مقنعة في نفس الوقت؛ فاستخدام أنكساغوراس لبعض الكلمات أو الصفات الفيزيائية مثل (دقيق) و(غير مختلط) لوصف العقل بها لا يعني بالضرورة كون العقل مادياً أو فيزيائياً، فكل الكلمات التي نسعى إلى أن نعبر بها عن الأفكار اللامادية تكاد تكون لها دلالة فيزيائية أصلاً، فإذا اعتبر أنكساغوراس العقل مادياً لأنه يصف العقل بأنه دقيق فإننا نجرم ـ كما يذكر ستيس ـ في حق المادية إذ اعتقدنا مثلاً أن تفكير أفلاطون (نوراني) أو أن عقل أرسطو (واضح)؛ والحقيقة هي أن كل الفلسفة تعمل في ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسي بلغة صدرت بهدف التعبير عن الأفكار الحسية؛ ومن ناحية أخرى ان العقل الذي يشغل مكاناً فإنه ليس صحيحاً أن الأكبر والأصغر هما بالضرورة علاقتان مكانيتان؛ فهما أيضاً علاقتان كيفيتان في الدرجة، وإنه عند أنكساغوراس عقل واحد منبث في كل الكائنات الحية الإنسان والحيوان بل وحتى النبات وهذه المراتب المختلفة للموجودات ينبث فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث أن النسبة أكبر عند الإنسان ولكن هذا لا يعني أن العقل في الإنسان يشغل مساحة أكبر من المساحة التي يشغلها في النبات.

ويستطرد ستيس قائلاً حتى لو تصور أنكساغوراس العقل على أنه يشغل حيزاً بالفعل فإنه لا يترتب على هذا أن يعتبره مادياً؛ ومن ثم فمن الصواب

القول أنّ عقل أنكساغوراس هو مبدأ غير مادي.

وعلى أية حال مهما يكن رأي أنكساغوراس في طبيعة العقل فلا شك أنه كان أول من تطرق إليه وجعله مبدأ الحركة والمعرفة والحياة وقد تبعه في ذلك سُقراط وأفلاطون وأرسطو[1].

٣ - آراؤه الفلكية:

لأنكساغوراس عدة آراء يتضح منها محاولته التفسير العلمي والاقتراب من النزعة العلميـة والابتعاد عن التفسيـرات الأسطوريـة واللآهـوتية، ويمكن عرض أهم هذه الآراء فيما يلي:

أ - ان الإجرام السماوية تتكون من كتل من الحجارة تمزقت من الأرض بقوة دورانها، ولما كانت مقذوفة للخارج فإنها تصبح ساطعة من خلال سرعة حـركتهـا، ويتكـون القمـر من الأرض ويعكس نـور الشمس، وهكـذا كـان أنكساغوراس أول من أدرج السبب الحقيقي لنور القمر.

ب - كان أول من اكتشف النظرية الحقيقية عن الكسوف والخسوف حيث أن كسوف الشمس يرجع إلى توسط القمر بين الشمس والأرض، وأن خسوف القمر يأتي من وقوع ظل الأرض على القمر.

جـ - ذكر أن الأنهار تستمد مياهها من الأمطار ومن المياه الجوفيـة لأن الأرض جسم أجوف؛ وقد حل مشكلة فيضان النيل والتي ظلت لفترة طويلة تمثل لغزاً محيراً لليونانيين والتي عزاها إلى سقوط الأمطار وذوبان الجليد في الجبال الأثيوبية.

د - آمن بوجود عوالم أخرى بجانب عالمنا، وهذه العوالم لها شمولها وأقمارها وأنها آهلة بالسكان، والشمس في رأيه كبيرة للغاية وأصل الحياة على الأرض يرجع إلى جراثيم توجد في الجو يحملها إلى الأرض ماء المـطر ثم تتكاثر[2].

---

(١) كريم متي، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ٩٣. وانظر؛ Zeller, OP. Cit., PP. 62/63.

٤ ـ المعرفة والإدراك الحسي لدى أنكساغوراس :

إذا كان العقل هو مصدر الحركة لدى أنكساغوراس، فهو أيضاً مصدر المعرفة ذلك أن المعرفة الحسية وهمية خاطئة وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتمد عليها وبذلك يتفق مع سابقيه بارمنيدس وهرقليطس وأنباذوقليس.

ويفسر الإدراك الحسي تفسيراً مخالفاً لتفسير أنباذوقليس، فبينما يفسر أنباذوقليس الإدراك الحسي وفقاً لمبدأ الشبيه يدرك الشبيه كما سبقت الإشارة، فإن أنكساغوراس يفسر الإدراك بقوله ان الإنسان لا يدرك بالحس غير المغاير، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه وذلك لأن الشبيه لا يؤثر في الشبيه، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه؛ مثلاً إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين ولا يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين؛ وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه، بل إن المخالف يدرك المخالف[1].

وكذلك الأمر في الذوق واللمس، فنحن نعرف الحار والبارد والحلو والمر لا بما يشبهها بل بأضدادها.

ويذكر أنكساغوراس أن في جميع الكائنات الحية حتى النباتات نصيباً من العقل، والفرق بين الإنسان والحيوان، ان الحيوانات تمتاز بالقوة والسرعة؛ أما الإنسان فيمتاز بالتجربة والذاكرة والحكمة والمهارة[2].

٥ ـ المذهب الديني عند أنكساغوراس :

لم تكن لدى أنكساغوراس آراء تذكر عن الدين؛ بل إنه قد اتهم بالإلحاد وعرف عنه أنه انتقد الدين الشعبي ورفض قبول تدخل الآلهة في تفسير الظواهر الطبيعية، وقدّم تفسيراً رمزياً لآلهة الدين الشعبي فشخّص (زيوس) كبير الآلهة عند اليونان بعقله، وأثينا بالفن، أي أنه حاول استخراج الأفكار الشعبية من

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص‌ص ٢٠٤/٢٠٥.

خلال هوميروس؛ وكل ما يمكن أن يقال عنه رأيه أن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو حتى صادرة عن الآلهة[1].

٦ ـ تعقيب:

هذا هو أنكساغوراس الأقلازوميني ـ فمعه نغادر من جديد أرض اليونان الكبرى مع أنبيائها ومن ذاعت شهرتهم فيها من العارفين بالأسرار لنعود إلى إلهام الإيونيين الوضعي[2].

إن أهميته في تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة، والفكر العلمي بصفة خاصة تعود إلى عدة أمور أو حقائق نذكرها فيما يلي[3]:

أولاً: يعد أنكساغوراس أول من فصل العقل عن المادة أو فرّق بين الجسماني واللاّجسماني فاتجهت أنظار الفلاسفة من بعده إلى هذه الناحية الجديدة ـ النوس أو العقل ـ يتخذونها دون ظواهر الطبيعة موضوعاً لدرسهم.

ثانياً: يعتبر أول من أدخل فكرة الغائية إلى الفلسفة فحطم بذلك النزعة الآلية التي سارت قبل عهده، إذ كانت تفسر الأحداث بعللها؛ أما هو فقد اتجه بتفسير الظواهر إلى أغراضها وغاياتها؛ هكذا تكمن عظمة أنكساغوراس في إدراك النقائض التوائم العقل والمادة، الآلية والغائية.

ثالثاً: يبدو في تفسيره للظواهر الكونية سيادة أو غلبة النزعة العلمية على التفسير الأسطوري، وهذه النزعة العلمية قائمة على التأمل العقلي والملاحظة البحتة، ولم يكن هذا بغريب على مفكر كأنكساغوراس لأنه وجد في ظل قرن تميز بالنزعة الواقعية التجريبية التي انعكست على فروع العلم المختلفة.

رابعاً: لقد صاغ أنكساغوراس نظرية بقاء المادة أو المادة لا تفنى في

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 63.

(٢) اميل برييه، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ص ٩٢.

(٣) انظر، ستيس، مرجع سابق، ص ٩٤.

وأحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

العلم الحديث، وذلك بقوله: «إن شيئاً لا يتبدد أو يخلق».

المدرسة الذرية ومذهب الجوهر الفرد:

تعتبر المدرسة الذرية ثالث محاولات التوفيق بين هرقليطس والإيليين وبصفة خاصة بارمنيدس[1].

ويجمع القدماء كأرسطو وثيوفراسطوس على أن لوقيبوس الذي ازدهر حوالي أواسط القرن الخامس هو المؤسس الحقيقي بل والمخترع للنظرية الذرية في صورتها القديمة ووسع ديمقريطس منها وعمل على تطبيقها واستخلص تفاصيلها وأكسبها شهرة في تاريخ الفكر الفلسفي بعده بحوالي ثلاثين عاماً.

تقترن النظرية الذرية في الفكر الفلسفي القديم باسم شخصين هما: لوقيبوس وديمقريطس، ولنبدأ أولاً بمؤسس النظرية «لوقيبوس».

١ - لوقيبوس

حياته وأعماله:

لا نكاد نعرف عن سيرته إلّا النذر اليسير لدرجة أننا نجهل حتى مسقط رأسه؛ واختلفت حوله وجهات النظر ففريق يذهب إلى أنه إيلي النزعة، وينسبه آخرون إلى أبديرا من أعمال تراقيا؛ وفريق ثالث يذكرانه أنه ملطي وربما تكون الأخيرة أرجح الآراء التي قيلت بصدد أصله وموطنه، على أنه من المرجح أيضاً أن يكون قد تتلمذ لزينون الإيلي وأقام من ناحية ثالثة زمناً في أبديرا[2]؛ وتكاد تكون شخصية لوقيبوس غير معروفة بالمرة في المدرسة الأبيقورية[3].

ألّف لوقيبوس كتاباً بعنوان «نظام العالم الكبير» وأخذ عنه ديمقريطس ألفاظه ومبادئه ومن ثم فإنه ينسب أيضاً إلى ديمقريطس، كما ينسب إليه كتاب آخر عنوانه «نظام العالم الصغير»؛ وقد فُقد ما كتبه لوقيبوس فيما عدا جملة

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 64.

(٢) Ibid, P. 64.

(٣) Kirk α Raven, OP. Cit., PP. 401/2.

واحدة تنسب إليه فيه وهي: «لا يحدث شيء عبث (بدون علة) فكل شيء يحدث أو ينشأ عن سبب ويتولد عن الضرورة».

ومعنى الضرورة هنا يفيد الحتمية الطبيعية ويبعد فكرة الصدفة البحتة[1].

مذهبه:

أ ـ الذرات والخلاء:

لوقيبوس هو مؤسس النظرية الذرية قديماً، فالعالم عنده مؤلف من اعداد لا حصر لها من الدقائق أو الوحدات الصغيرة التي يسميها بالذرات Atoms وهي الوحدات التي تأبى الانقسام أي أنها لا تقبل الانقسام من الناحية المادية وأن تكن قابلة لهذا الانقسام من الناحية الهندسية، وهذه الذرات يفصل بعضها عن بعض فراغ، يستحيل فناؤها وأنها كانت منذ الأزل وستظل إلى الأبد في حركة دائمة، وأن هنالك من هذه الذرات عدداً لا نهاية له، بل لا نهاية لعدد أنواع الذرات التي يختلف بعضها عن بعض شكلاً وحجماً.

ويذكر أرسطو أن الذريين يرون أن الذرات تختلف أيضاً في درجة الحرارة؛ فأشدها حرارة هي الذرات الكرية التي تتألف منها النار، وأنها كذلك تختلف في الثقل، وهنا يقتبس من ديمقريطس العبارة التالية: «كلما كبر حجم الذرة غير القابلة للانقسام ازداد ثقلها»[2]؛ لكن هذا الرأي القائل بأن آراء الذريين قد نصت على أن للذرات ـ بحكم طبيعتها الأولية ـ ثقلاً، لا يزال موضع نقاش وخلاف بين الباحثين[3].

فكأن لوقيبوس يتفق مع أنكساغوراس في أمور ويختلف عنه في أمور أخرى؛ يتفق معه في القول بأن العالم مؤلف من الذرات غير المنقسمة ولكنه يختلف معه في أن هذه الذرات على عكس البذور متجانسة كيفاً فلا تختلف الواحدة عن الأخرى سوى في الشكل والحجم وهي مصمتة لا تقبل الانقسام

(1) K. Freeman, Ancilla to the Pre - Socratic - Philosophers, oxford (1966), P. 90.

(2) أرسطو، الكون والفساد، ٣٢٦ أ، ٨ ـ ١٢.

(3) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ١١٣.

لخلوها من الفراغ أو الخلاء، كما أن الذرات عند لوقيبوس كما أشرنا في حركة دائمة تسبح في خلاء لا محدود كيفما اتفق؛ وأخذ لوقيبوس على أنكساغوراس بعض العيوب وحاول التغلب عليها، فقد رفض أولاً رد تعدد الأشياء إلى ما فيها من اختلافات كيفية، وثانياً لم يرد سبب حركة العالم إلى شيء غير مادي كما فعل أنكساغوراس؛ وثالثاً لاحظ أن الاعتقاد بعدم وجود الخلاء أو اللاوجود يجعل تفسير الحركة أمراً متعذراً أو عسيراً(١).

فهناك إذن في رأي لوقيبوس الوجود واللاوجود، الملاء والخلاء وليس لأحدهما من الواقع أكثر مما للآخر منه ولا يمكن أن يحصل شيء في العالم بدونهما. فإلى الوجود أو الذرات التي تتحرك في اللاوجود أو الخلاء تعزى جميع التغييرات والأشياء التي تتكون باجتماع الذرات في الخلاء وتفسد بانفصالها عن بعضها البعض الآخر ولكن لا يطرأ على الذرات ذاتها أثناء اجتماعها وانفصالها أي تغيير فلا تكون ولا تفسد بذاتها، فهي أزلية غير حادثة ولا مخلوقة(٢).

فكأن الوجود واللاوجود عند لوقيبوس يحملان دلالة وجودية، (الملاء والخلاء معاً هما المكونان الأساسيان للأشياء جميعاً)(٣)؛ فالخلاء حقيقة كحقيقة الجسم والذرات تعبير عن الملاء أو بمعنى آخر هي الوجود ولها أبعاد ثلاثة وتتميز بحجمها وشكلها وأن جميعها متشابهة من حيث المادة(٤).

وإن العالم هو هذا الخلاء اللامحدود الممتلىء بالأعداد التي لا تحصى عدداً بالذرات ولا تكاد تختلف إلاّ في الشكل والوضع والترتيب، وأن هذا العالم قد تألف باجتماع هذه الذرات وحدثت عنها عوالم لا نهاية لها، وهذا العالم الذي نعيش فيه وننتمي إليه واحد وله قوانينه الآلية(٥).

---

(١) J. Burnet, Grëek Philosophy, P. 99.

(٢) انظر، كريم متي، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 65.

(٤) K. Freeman, Op. Cit., P. 90.

(٥) Aristotle, Metaphysics, 1039 a.

ويزعم البعض أن لوقيبوس حاول أن يتوسط بين المذهب الواحدي ومذهب الكثرة كما يمثلهما بارمنيدس وأنباذوقليس[1].

وهناك من يذهب إلى أن لوقيبوس قد تأثر في مذهبه القائل بالذرات بالفيثاغورية وبارمنيدس[2]، ذلك أن الفيثاغوريين لما كانوا قد رأوا أن العالم أو الأشياء بمثابة أعداد أو أشكال وأن هذه الأشكال تشغل سطحاً يسمونه (خورا) Chêra، فالأشكال الرياضية كالعدد المثلث أو المربع تقطع بحدودها هذا السطح، جاء لوقيبوس واعتمد على هذا التفسير وجعل الذرات أشكالاً ولكنها مادية طبيعية لا رياضية، وجعل السطح الذي تشغله هو (الخلاء)؛ ومن ناحية أخرى فقد احتفظ لوقيبوس ببعض صفات الواحد البارمنيدي من حيث أنه أزلي لا يتغير وأن الموجود ملاء؛ فالذرة هي الواحد البارمنيدي ولكن يوجد منها عدد لا نهائي ولا يمكن أن تنقسم الذرة كما ذهب إلى ذلك زينون في إبطال الكثرة[3].

ب ـ نشأة العالم:

يذكر لوقيبوس انه في البدء كان الخلاء العظيم لا ذرات فيه وكتلة كبيرة من الذرات ثم اندفعت الذرات إلى الخلاء فتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكوان لا نهاية لها، وتتطاير الذرات اللطيفة إلى الخارج وتظل الكبيرة في الداخل وهي التي تكوّن الأرض.

أما النفس فقد توصل الذريون إليها وكما يذكر أرسطو[4] من النظر إلى الغبار المنبث في الهواء والذي يبدو في أشعة الشمس النافذة من خلال النوافذ ولا يظهر هذا الغبار بدون الأشعة، وكذلك يحدث الشم نتيجة انبعاث جسيمات

---

(١) برتراندرسل، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) Burnet, OP. Cit., P. 97.

(٣) أرسطو، كتاب السماء، ص ٨٤.
نقلاً عن الأهواني، ص ٢١٣.

(٤) أرسطو، كتاب النفس؛ ٤٠٤ أ، ٢ ـ ٥.
نقلاً عن الأهواني، مرجع سابق، ص ٢١٦.
وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 68.

صغيرة جداً يحملها الهواء من الأشياء إلى الأنف.

والنفس مؤلفة من ذرات كروية الشكل يمسكها التنفس لأن الهواء الذي يحيطنا مملوء بالذرات النفسية وجميع الظواهر السيكولوجية تفسر تفسيراً مادياً؛ فالإدراك الحسي يرجع إلى صدور انبعاثات من المحسوسات تتلقاها العين وتنطبع بها ويرجع النوم إلى خروج بعض ذرات النفس بعض الوقت بعيداً عن البدن، فإذا فاقت هذه الذرات الحد، ولم يحل محلها ما ينفذ إلى الجسم مع التنفس وقع الموت.

٢ ـ ديمقريطس (٤٧٠ / ٣٦١)

حياته وأعماله:

سبقت الإشارة إلى أن لوقيبوس وديمقريطس هما المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذرية في الفكر الفلسفي اليوناني.

وضع الأول معالم وأصول النظرية؛ وتوسع الثاني فيها محاولاً تطبيقها واستخلاص تفاصيلها مما أكسبها شهرة كبيرة في تاريخ الفلسفة.

وإذا كانت حياة لوقيبوس مجهولة إلى حد كبير، فإن سيرة تلميذه وزميله ديمقريطس على العكس من ذلك بلغت من الشهرة حداً جعل بعض المؤرخين ينسجون حوله الأساطير(*)(١).

ولد ديمقريطس في أبديرا من أعمال تراقيا حوالي ٤٧٠ أو ٤٦٠ ق. م (وهي مدينة قديمة واقعة في الطرف الشمالي من بحر إيجه) اشتهرت بتجارتها وازدهرت فيها الثقافة؛ وكان ديمقريطس شاباً عندما كان أنكساغوراس شيخاً وإنه كان أصغر منه بأربعين عاماً(٢).

---

(١) الأهواني، مرجع سابق، ص ٢١٧.

(*) من هذه الأساطير التي نسجت حول شخصيته أنه فقأ عينيه ليحرر نفسه من شواغل الحس.

انظر؛ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، ص ٢٧٩.

(٢) Kirk α Raven, OP. Cit., P. 402.

ذهب ديمقريطس إلى أثينا والتقى بسقراط ولم يجرؤ على تعريف نفسه به لشدة حياته وهو يقول: «جئت إلى أثينا ولم يتعرف إليَّ أحد» فقد أنكرت أثينا فلسفته زمناً طويلاً[١].

وليس من الواضح أن أفلاطون قد عرف شيئاً عن ديمقريطس فلم يشر إليه إلاّ في أسطر قليلة في محاورة تيماوس؛ أما أرسطو فقد عرفه لأنه كان إيونياً من الشمال فكانت رابطة الجوار ثم العلم من الأسباب التي قربت بين الفيلسوفين[٢].

أنفق ديمقريطس ثروته بعد وفاة أبيه مباشرة على البحث والدراسة بالخارج، ولم يكن هذا بدعاً في اليونان أو غريباً عليها فكثيراً ما تجول الشعراء والفلاسفة في سائر البلدان الناطقة باليونانية، وقليل منهم جذبه الشرق بأسراره وبحكمته القديمة، وقد طوّف ديمقريطس في أنحاء الدنيا فقيل إنه رحل إلى بابل، والهند، ومصر فاتصل بكهنتها وقضي فيها خمسة أعوام يدرس الرياضيات وكانت أثينا[٣] آخر رحلاته وتنقلاته حيث تنكرت له المدينة فلم يعرفه أحد كما سبق أن أشرنا؛ ويقال إنه قد يسَّر اتفاقية الصلح بين اليونان والفرس بعد عام ٤٤٩ لمن شاء من أهل اليونان أن يطوف في آسيا الصغرى[٤]. ولقد كانت هذه فرصة سانحة له لكي يزور بابل ليتعلم عن مجوسها، وفارس والهند ليأخذ عن حكمائها، فكان بلا شك فيلسوفاً باحثاً عن الحقيقة وقد أفاد من هذه الرحلات الكثير، رغم أنها قد أسلمته إلى الفقر، فأفاد من معلميه المصريين والبابليين والفارسيين، إنه كما يقول عنه المؤرخ زيللر Zeller[٥] «يفوق كل من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة في اتساع علمه ومعرفته وهو يفضل معظم هؤلاء واولئك في حدة تفكيره وسلامته المنطقية».

---

(١) Burnet, OP. Cit., P. 195.

(٢) Ibid., P. 193.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 65.

(٤) A. T. olmstead, History of Persia, Chicago, University of chicago press, (1943), P. 332.

(٥) Zeller, OP. Cit., P. 65.

ولما عاد ديمقريطس إلى موطنه ظل يعلم ويؤلف الكتب مؤثراً الابتعاد عن الحياة العامة، وعاش ساخراً من الناس وتعلقهم بشهوات الدنيا، وسمي من أجل ذلك «بالضاحك» على عكس هرقليطس الذي لقب «بالغامض»(١).

استوعب ديمقريطس كل معارف عصره الفلسفية فألّف في الفلك والطبيعيات والأحياء وعلم النفس والرياضيات والهندسة ومقالات أخرى في الفن والقانون وغيرها؛ وكان أسلوبه في الكتابة يصل إلى مستوى لغة أرسطو(٢).

أما عن أعماله فقد كانت في صورة رابوعات ذلك أن ثراسيليوس Thrasylus الذي رتب محاورات أفلاطون في رابوعيات فعل نفس الشيء لديمقريطس، حيث رتب أعماله بنفس الطريقة فقد كان مجموعها ثلاثة عشرة رابوعة في خمس مجموعات تتضمن ثنتان وخمسون رسالة وكانت تحتوي على الموضوعات التالية: في الأخلاق (رابوعتان)؛ في الطبيعة (أربعة رابوعات)، وفي الرياضيات (ثلاثة روابيع)، والموسيقى والفن واللغة (رابوعتان)، وموضوعات عملية أخرى (رابوعتان)، وأكثر ما بقي من هذه الرابوعات هي المأثورات الأخلاقية وأكثرها منسوبة إليه، وإن كانت تحتوي على بعض أقوال اليونانيين المتأخرين على عصره(٣).

مذهبه الفلسفي:

أ ـ نظرية الجوهر الفرد ومصادرها:

وضع لوقيبوس أصول النظرية الذرية قديماً وتوسع ديمقريطس في شرحها وتطبيقاتها.

أنكر الإيليون وعلى رأسهم بارمنيدس الكثرة والحركة والتغير من الوجود، أي أنهم لم يعترفوا باللاوجود، فاللاوجود وفقاً لمذهبهم لا وجود له على

---

(١) الأهواني، مرجع سابق، ص ٢١٨.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 65.

(٣) Kirk α Raven, OP. Cit., P. 404.

الإطلاق لكن الذريين وعلى رأسهم ديمقريطس لم ينكروا الحركة والتغير في الوجود وأعلنوا أن اللاّوجود حقيقة تماماً كالوجود، فإذا كان الوجود لدى بارمنيدس ملاء واللاوجود خلاء؛ فإن الملاء والخلاء معاً هما المكونان الأساسيان للوجود والأشياء جميعاً؛ وينقسم الملاء إلى أعداد لا حصر لها من الذرات المادية الصارمة يسميها ديمقريطس بالذرات Atoms، وهذه الذرات صغيرة ودقيقة للغاية يتعذر رؤيتها على انفراد أي رؤية كل منها على انفراد نظراً لدقة حجمها، وهي متحركة حركة قديمة أزلية بسيطة، وحركتها ذاتية ويفصل هذه الذرات بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء، وكل ذرة غير قابلة للقسمة في الواقع، وهي متشابهة بالطبيعة أي في طبيعتها ولكنها تختلف فقط في الشكل والحجم ولا تقبل إلاّ تغيراً واحداً هو التغير الكمي لا التغير الكيفي[1]. فمن ناحية الشكل فربما لا تكاد ذرة تشبه ذرة أخرى إذ بينها الأملس والخشن والمستدير والمنحني والمدبب وهكذا[2]، ومن أمثلة الشكل N. A كذلك يتفاوت عدد الذرات باختلاف الأجسام، كما تختلف هذه باختلاف الذرات ترتيباً ووضعاً فيما بينها، الترتيب مثل ANو NA والوضع مثل H و H أو NZ بحيث يمكن القول أن الأشياء هندسة وعدد ولما تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة؛ فالأثقل هو الأكبر حجماً والأقل خلاء يستقر بسهولة في المركز ويتحرك ببطء والأخف هو الأصغر حجماً والأكثر خلاء ينتشر بسهولة نحو محيط المجموع سواء أكان هذا المجموع عالماً أو شيئاً جزئياً في العالم الواحد وتكتسب سائر الصفات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها؛ فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومسافتها منا ووضعها، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال[3].

فكأن هناك اختلافاً أساسياً في الذرات يعبر عنه بلغة العلم الحديث

---

(١) Aristotle, Meta., 985 b 14.
وانظر؛ Zeller, OP. Cit., PP. 65/66.

(٢) انظر، الأهواني، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٩.

بالتمييز بين الكيفيات الأولية(*) مثل الثقل والكثافة والصلابة، والكيفيات الثانوية أو كيفيات الحس التي ترجع إلى طبيعة الأشياء ذاتها، ولكن ديمقريطس لم يجعل الكيفيات الثانوية في الأجسام حقيقة إلا بحسب العرف وقد حاول أن يشرح في نظريته تلك الكيفيات بنوعيها بواسطة اللواحق واللوازم المتضمنة في عناصر الطبيعة الأولية ولكن الموقف في الواقع نظري بحت ولا يمت بصلة قرابة للعلم الحديث(١).

ويذكر ديمقريطس أنه لما كانت الذرات منقسمة إلى أجزاء غير محدودة وتتحرك في خلاء لا محدود كيفما اتفق وليس لها تغير ولا توقف وأنها متشابهة الأساس والمادة ويتم التمييز بينها عن طريق الحجم والشكل، ولما كانت ترجع إلى نفس المادة فإن وزنها يجب أن يكون متمشياً مع حجمها(٢). والسؤال هنا: هل للذرات وزن؟.

لم يصف ديمقريطس الذرات بالثقل وليس من شك في أن الأبيقوريين(*) في عصر متأخر رأوا أن الذرات لها ثقل، وهذا أمر مشكوك فيه، فهل هذا التعديل قد أدخله الأبيقوريون أم أنه يعد جزءاً في المذهب الأصلي عند ديمقريطس ولوقيبوس(٣).

بعبارة أخرى لم ير أصحاب المذهب الذري أن الوزن والجاذبية من الخواص الأولية للذرات وقد فسروا ذلك بوجود حركة دورية عامة تجعل الذرات

(*) ميز الفيلسوف الإنجليزي التجريبي جون لوك في إطار فلسفته التجريبية بين ما أسماه بالصفات أو الكيفيات الأولية والصفات أو الكيفيات الثانوية. لمزيد من الإيضاح راجع:

J. Locke, An Essay Concerning humman understanding, P. 127 ff.

في: Great Books of the western world, U. S. A., 1952.

(١) جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 66.

(*) الجواهر عند أبيقور متحركة أبداً في خلاء لامتناهي وعلة الحركة باطنة فيها وهي الثقل ولكن ديمقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة. راجع:

J. M. Rist, Epicurus, An Introduction, Cambridge at the University Press, 1972, P. 43 - 52.

(٣) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ٨٣.

الأكبر والأثقل تتجه نحو المركز حيث السرعة الدورانية أقل بينما تدفع الذرات الأخف ـ أو ترمى بعيداً عن المركز إلى السموات[1]. وهنا تنبثق انتقادات أرسطو لديمقريطس، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يضيف الكيف المضاد وهو البارد إلى ذرة من شكل آخر.

وهنا يقول أرسطو: «فإذا كان الحار والبارد من الصفات التي تضاف إلى ما لا يتجزأ (الذرات) فمن التناقض كذلك ألا يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة والليونة[2].

ويقول ديمقريطس: «كلما كانت الذرة أكبر كانت أثقل»[3]، ولقد أضاف أبيقور صفة الثقل للذرات للدفاع عن المذهب الذري بعد انتقاد ارسطو له فالذرات الثقيلة تتجه إلى أسفل، والخفيفة إلى أعلى وبذلك فسر علة الحركة في الخلاء[4].

ب ـ حركة الذرات:

كيف تتحرك الذرات عند ديمقريطس؟.

يرى ديمقريطس أن الذرات في حركة مستمرة، وهذه الحركة موزعة على كل الاتجاهات بلا انتظام أو نظام، وديمقريطس يضع الحركة في الذرات نفسها دون محرك خارج عنها؛ ويختلف الشراح على طبيعة الحركة الأولى للذرات، فبعضهم[5] يذهبون إلى أن الذريين وخاصة ديمقريطس كانوا يعتقدون أن الذرات ساقطة أبداً إلى أسفل وأن أثقلها كان أسرعها هبوطاً، فكانت في هبوطها تلحق بالذرات الأخف وتصدمها فتنحرف هنا وهناك تماماً كما تنحرف كرات البلياردو حين يدفع بعضها بعضاً، ولا شك أن هذا هو الرأي الذي أخذ به

---

(١) ايروين شرودنجر، الطبيعة والإغريق، ص ١٠٨.

(٢) Burnet, Early Greek Philosophy, P. 342.

وانظر؛ K. Freeman, OP. Cit., P. 301.

(٣) أرسطو، الكون والفساد، ٣٢٦ أ، ٨ ـ ١٢.

(٤) الأهواني، مرجع سابق، ص ٢٢١.

(٥) Zeller, OP. Cit., PP. 66/67.

أبيقور(*) الذي تأثر بالمذهب الذري لدى ديمقريطس وإن كان قد أدخل عليه تعديلات، في محاولته التي كان يعوزها البصيرة المتقدة النافذة أحياناً ـ أن يهتدي بما أورده أرسطو من أوجه النقد، لكن الملاحظ أن لوقيبوس وديمقريطس لم يصفا الذرات بصفة الثقل وإنما كانا يعتقدان بأن الذرات في أول أمرها كانت تتحرك في الخلاء اللامحدود وتلك حركة أفقية فيها اصطدمت الذرات بعضها مع البعض وهي متطايرة في هذا الخلاء اللآمحدود وحينما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية على شكل دوامة، وتلك حركة دائرية (كالتي قال بها أنكساغوراس) وعنها نشأ العالم وتكونت الموجودات(1).

جـ ـ مصادر مذهب الجوهر الفرد (الذرات)

إن كثيراً من الأفكار والنظريات الفكرية نشأت أول الأمر في الحضارات الشرقية القديمة مما يؤكد نظرية الأصل الشرقي في الحضارة اليونانية. وقد نشأت بالفعل مذاهب ذرية في الهند في مدرستي (نيايا) و (فايسيشكا)(2) في عهد لا يمكن تحديده تحديداً قاطعاً، وإذا افترضنا أنه سبق قيام هذه النظريات نظريات أقدم، فهل اطلع اليونان على هذه النظريات القديمة، وما مدى تأثرهم بتلك النظريات؟.

من المرجح أن يكون ديمقريطس قد تأثر بها وسمع عنها أثناء طوافه في بلاد الفرس أو الهند؛ هذا ولقد انتقلت النظرية الذرية إلى الغرب عن طريق الفرس، وأن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت فيما بعد بهذا المذهب كما يرى

(*) حول التعديلات التي أدخلها أبيقور على المذهب الذري القديم عند لوقيبوس وديمقريطس، يمكن الرجوع إلى ما يلي:

- J. M. Rist, Epicurus, Cambridge, 1972.
- A. A. Long, Hellenistic Philosophy, Bristol, 1974, P. 30, FF.
- C. Bailey, The Greek atomists α Epicurus oxford, 1926.

(1) C. Bailey, The Greek Atomists α Epicurus, Oxford 1926, P. 83.

(2) انظر؛

Arthur B. Keith, Indian logic α Atomism, An exposition of the Nyaya α Vaicesika, oxford, 1921, PP. 291/92.

بينس[1] - ذلك المذهب الذي جاء إلى اليونان من الهند، بيد أن الأفكار الواردة في المذهب ليست غريبة عن الإطار العام للفلسفة اليونانية.

د - ديمقريطس بين الجبرية والآلية:

اتهم البعض الذريين قديماً لقولهم بالمصادفة، في حين أنهم كانوا على خلاف ذلك، كانوا جبريين متزمتين يؤمنون بأن كل شيء يحدث وفق قوانين طبيعية حتى لقد أنكر ديمقريطس صراحة إمكان أن يحدث أي شيء بفعل الصدفة البحتة؛ فالمذهب الذري لدى ديمقريطس مذهب جبري آلي ولا يحد من جبريته في نطاق الإرادة والحرية البشريتين سوى جهل الإنسان وتعقد الأسباب غير المتناهي[2].

هـ - نشأة العالم والكائنات الحية:

لما كان كل شيء في العالم مؤلفاً من ذرات تختلف شكلاً وحجماً كانت النار كأي شيء آخر مركبة من ذرات إلا أنها ناعمة ومستديرة[3]. ولقد فسر ديمقريطس النفس تفسيراً مادياً صارماً، أي نظر إليها على أنها شيء فيزيقي، فهي مؤلفة من ذرات دائرية أو كرية صغيرة شبيهة بالذرات النارية في شكلها وحجمها وهي تتوزع على الجسم كله، ويمنع التنفس والهواء انسحابها، وبعد الموت تتبدد هذه الذرات ويتلاشى تركيبها[4]. ويلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون الأماكن الأخرى لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات؛ ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعنها ينشأ التفكير؛ وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف[5].

---

(١) بينس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٦، ص ٤٤.

(٢) C. Bailey, OP. Cit., P. 121.

(٣) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ص ٧٦.

(٤) Zeller, OP. Cit., PP. 67/68.

(٥) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٥٥.

ويرى ديمقريطس أن تصادم الذرات يحدث دوامات، والدوامات تنشيء أجساماً ثم تنشيء في النهاية عوالم مختلفة، فهناك عوالم كثيرة بعضها في طريقه إلى النماء، وبعضها في طريقة إلى الفناء، وبعضها لا يكون فيه شمس ولا قمر، وبعضها قد يكون فيه شموس وأقمار عدة، ولكل عالم مبدأ ونهاية، وقد يدمر عالم إذا اصطدم به عالم أكبر(١).

ويذكر ديمقريطس أن الحياة قد تطورت من الطينة اللزجة الأولى، وهنالك بعض النار في كل أجزاء الكائن الحية ولا سيما في الدماغ أو في الصدر، والفكر ضرب من الحركة، وعلى ذلك فهو قادر على أحداث الحركة فيما عداه؛ والإدراك والتفكير عمليات فيزيقية(٢). فكأنه يفسر ظهور الحياة بالتولد الذاتي تماماً كما ذهب إلى ذلك أنكسمندريس وغيره من القدماء، ولعل أرسطو قد أخذ بهذه النظرية حين فسر تكوّن الدود والذباب تلقائياً من اجتماع العناصر الأربعة مع حرارة ملائمة، كما أن ديمقريطس يرى أن الإنسان قد نشأ من الطين كالديدان بغير خلق أو غاية، وتستمر الحياة بعد ذلك في الكائنات الحية بالتناسل طبقاً للقوانين الطبيعية، ولكن حيث يهتدي الحيوان في تناسله بالغريزة فإن الإنسان يسعى إلى النسل لما تحققه له الأولاد من فائدة(٣).

ولديمقريطس نظريات طبية، كما درس بعض الأمراض كالحمى وكان يعلل الأرق بسوء التغذية ويرى أن النوم في أثناء النهار دليل على فساد الصحة(٤).

و ـ الإدراك الحسي:

أنشأ ديمقريطس نظرية في الإدراك الحسي قائمة على نظريته الذرية. وتفسير الإدراك عنده قائم على حقيقة ما تنشره الأجسام الخارجية من صور

---

(١) Burnet, OP. Cit., P. 138.

(٢) برتراندرسل، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٣) انظر، الأهواني، مرجع سابق، ص ص ٢٢٣/٢٢٤.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٢٢٤،

وانظر أيضاً؛ Zeller, OP. Cit., P. 69.

عنها، إذ أن هذه الصور تنفذ إلى العين وتولد الرؤية؛ أما الصفات التي ندركها بحواسنا، كالألوان، فليست إلا مظهراً وحسب، إذ أن ماله وجود في الواقع هو الجواهر الفردة والخلاء، أي أن الذرات والخلاء عنده هي مكونات العالم الحقيقية ويمكن للعقل إدراكها، والظواهر تتركب من الذرات والخلاء من ثم فهي حقيقية ويمكن إدراكها بالحواس ويستطيع العقل أن يستنتج من الظواهر لأنها وهي وحدة مؤلفة من الخاصيات الأولية ولأن الحس وهو إدراك الظواهر الحقيقية المحض هو والفكر شيء واحد، وإننا إذا تجاوزنا حقيقة الظواهر كنا ـ وكما يقول (بيلي)[1] ـ كمن يسند إلى الموضوع ما هو في الواقع من خواص التجربة الذاتية المستمدة من الحواس.

فكأن ديمقريطس من هذه الناحية يميز بين نوعين من المعرفة وهما: معرفة صائبة وأخرى خاطئة، وإن المعرفة الخاطئة هي التي تتعلق بالصفات المحسوسة؛ في حين أن المعرفة الصائبة معرفة أكثر دقة وتنفذ إلى قلب الواقع[2].

ي ـ الأخلاق:

ليس لديمقريطس مذهباً أو نظرية متكاملة في علم الأخلاق تنسب إليه في تاريخ الفلسفة رغم أنه كتب في الأخلاق كتاباً كاملاً اسمه «الابتهاج»[3]، فالأخلاق عنده لا تخرج عن كونها مجرد حكم وأمثال أو قواعد أخلاقية، وتلك القواعد لا تقوم على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها منها، ومن ثم فليس لها أساس علمي بل هي أقوال متناثرة تمثل حكمة ديمقريطس وخبرته الدنيوية[4]. ويضع ديمقريطس فكرة اللذة في المرتبة الأولى بين أفكاره الأخلاقية، فالخير عنده هو اللذة والشر هو الألم، ولكن اللذة لكي تكون خير

---

(١) انظر C. Bailey, OP. Cit., P. 185.

(٢) شارل فرنر؛ الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار بيروت ١٩٦٨، ص ٤٨.

(٣) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ١٨٦.

(٤) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ٨٦.

الإنسان، لا بد لها من أن تكون فرحاً دائماً ومستمراً، وهذا يفسر لنا لماذا كان ينبغي للإنسان أن لا يبحث عن لذته في الأشياء الفانية، فالسعادة لا وجود لها في الأشياء الخارجية، وإنما في أعماق النفس، فخيرات النفس، لا خيرات البدن هي التي تجعلنا نشارك فيما هو أبدي وإلهي؛ والفضيلة الحقة هي الحكمة التي تتيح لنا أن نميز الخيرات الحقة والتي هي في الوقت نفسه مبدأ التفكير الصحيح والعمل الصالح. ان الإنسان إنما يرتفع بحكمته التي تعدل من شهواته فوق أكدار الوجود، فيهب نفسه رضي العقل الكامل[١].

أي إن ديمقريطس قد تصور السعادة هي اللذة والخلو من الألم إلّا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً حسياً أي لذياً صرفاً بوصفها لذة وألماً فحسب، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية فكان بذلك شبيهاً كل الشبه بتلميذه في المذهب الذري أبيقور[٢].

إن غاية الإنسان إذن هي السعادة أي الابتهاج إذ ليس أفضل لديه من أن يقضي حياته مستمتعاً بأكبر قدر من الابتهاج وأقل قدر من المتاعب ولا يتسنى ذلك إلا استعداد - داخلي - يمكن أن نسميه تفاؤلاً إرادياً اختيارياً، هذا التفاؤل يجعلنا دائماً مبتسمين[٣].

إن القواعد والحكم والأمثال الأخلاقية التي تنسب إلى ديمقريطس تمثل أهمية خاصة في الأدب الأوربي، ومنها[٤]:

- لا تحاول أن تعرف كل شيء، إذا كنت لا تريد أن تجهل كل شيء.
- الشجاعة بداية العمل والمصادفة سيدة النهاية.

---

(١) شارل فرنر، مرجع سابق، ص. ص ٤٨/ ٤٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٥٥/١٥٦.

(٣) النشار وصبحي، مرجع سابق، ص ١٨٦.

(٤) C. Bailey, Op. Cit., PP. 187/213.

نقلاً عن جورج سارتون، تاريخ العلم (٢) القرن الخامس دار المعارف بمصر ١٩٥٩، ص ص ٥٩/٦٠.

ـ تنشأ اللذات الكبرى عن التأمل في الأعمال الجميلة.

ـ البشاشة نتيجة الاعتدال في التلذذ والاتساق في المعيشة، والإفراط والتفريط قد يؤديان إلى تغيير حال النفس وإثارة حركات عنيفة فيها.

ـ من أهم الأمور في الشدائد أن نفكر تفكيراً صحيحاً.

ـ من يُظلم أتعس ممن يظلم.

ـ خير للمرء أن يستشير قبل الفعل من أن يندم بعده.

ـ (ومع ذلك) الندم على الأفعال الشائنة مفتاح الخلاص في الحياة.

ـ النفوس الكبيرة تحتمل الإساءة بوداعة.

ـ من لم يكن له صديق وفي واحد لم يستحق أن يعيش.

ـ اطلب فن السياسة فإنه أعظم الفنون جميعاً، وتحمل ما يقضي به من مصاعب، فإنها مصدر ما يرجوه البشر من نتائج كبرى باهرة.

ـ ينبغي للمرء أن يعتبر شؤون الدولة أعظم الأشياء ويحرص على أن تكون مدبرة تدبيراً حسناً وينبغي أن لا ينازع إلا في ما هو حق، ولا يتقلد السلطة إلا من أجل الخير العام.

ويلاحظ على هذه الحكم والأمثال إنه لم يركز على الاعتدال فقط، بل على روح البشاشة وذلك مما يستحق الثناء الخاص خلال تلك الأيام التي شهدها.

ز ـ آراء ديمقريطس الرياضية والفلكية:

لم يكن ديمقريطس مؤسس المذهب الذري وحسب، بل كان واسع المعلومات يهتم بجميع فروع الفلسفة والعلم؛ ويمكننا أن نوجز أهم آرائه الرياضية والفلكية فيما يلي:

كان ديمقريطس على اهتمام كبير بالهندسة ولم يكن هاوياً لها فحسب مثل أفلاطون، بل كان هندسياً ممتازاً، وقد أشار أرشميدس إلى أعظم كشوف ديمقريطس وهو: أن حجم مخروط ما يساوي ثلث حجم الأسطوانة التي تشاركه في القاعدة والارتفاع، وأن حجم هرم ما يساوي ثلث حجم المنشور الذي يشاركه في القاعدة والارتفاع ثم أردف قائلاً: إن ديمقريطس لم يقدم

برهانين على صحة نظريتيه بل قدمهما يودكسوس فيما بعد[1]. ولقد كشف هاتين النظريتين بطريقة فجة وحدسية، فقسم الهرم أو (المخروط) إلى شرائح متوازية.

وينسب (فتروفيوس) تطبيق بواكير فن المنظور على تصميم المناظر المسرحية إلى ديمقريطس وإلى كل من أجاثرخوس وأنكساغوراس؛ وهذه نسب محتملة، ولكن لم يقم الدليل على صحتها[2].

أما عن آرائه الفلكية فتتلخص في قوله بأن عدد الأكوان المرتبة غير محدود وأنها مختلفة حجماً، وإنه لا يوجد في بعضها شمس ولا قمر، وفي بعض آخر يوجدان معاً بحجم أكبر مما عندنا، وفي بعض ثالث توجد عدة شموس وأقمار، وأن الأبعاد بين الأكوان المرتبة ليست متساوية فهنا تتزايد، وهناك تتناقص، وبعض الأكوان يتزايد وبعضها يزدهر، وبعضها ينحل ويتلاشى، وهنا تولد أكوان وهناك تختفي إلا أنها لا تفنى من جراء اصطدام أحدها بالآخر، وبعض الأكوان المرتبة قاحل لا حيوان فيه ولا نبات ولا ماء إطلاقاً، وإن الأرض ولدت من النجوم، فهي أول ما ولد من كوننا، وإن القمر هو أقرب النجوم إلينا ثم تأتي بعده الشمس وبعدها النجوم الثابتة، على أن السيارات ليست كلها على ارتفاع واحد.

ولم يعتقد ديمقريطس ان الأرض مستديرة الشكل، ورغم اعتقاده بأن الأرض مسطحة شبيهة بالقرص في جوانبها ومجوفة في الوسط، فقد تقبل احتمال وجود مناطق على سطحها ولكن على النمط أو الطراز البابلي[3].

لقد قسم البابليون الكرة السماوية إلى ثلاث مناطق متحدة المركز الأولى طريق (آنو) ← Anu، وهي فوق القطب، وطريق النجوم القطبية، والثانية

---

(1) Heath, Manual of Greek mathematics, oxford 1931, P. 283.
نقلاً عن سارتون، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٢) نفس المرجع السابق، نقلاً عن ساتون، ص ١٠٦.

(٣) Heath, Greek Astronomy. P. 38.
نقلاً عن سارتون، تاريخ العلم (٢/ ١٣٠، ١٣١).

طريق (انليل) ← Enlil وهي الوسطى، أو منطقة البروج، والثالثة طريق (ايا) ← Ea وهو إله العمق بل العمق السحيق.

لقد تخلى ديمقريطس عن ذلك التقسيم الثلاثي وبدله بتقسيم ثنائي إلى نصفي كرة: نصف شمالي ونصف جنوبي.

سار ديمقريطس على نهج أنكساغوراس في الفلك غير أن هناك فرقاً عجيباً بينهما من حيث ترتيب السيارات، فبينما وصنعها أنكساغوراس على الترتيب الآتي: القمر، فالشمس، فالسيارات الخمس ثم النجوم؛ وضع ديمقريطس الزهرة بين القمر والشمس وهذا يعني أنه أدرك أن الزهرة سيارة، سفلية، ولكن لم يدرك عطارد[١].

تعقيب:

بعد عرضنا للمدرسة الذرية يتضح لنا انه مذهب تلفيقي جمع بين المذاهب السابقة جميعها، فمن ناحية جمع بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير عند هرقليطس، كما يحاول الأخذ بحجج زينون من ناحية ثالثة، وعلى هذا فمذهب الذريين مذهب جامع بين المذاهب المختلفة. ويؤخذ عليه أنه مادي صرف لا يخرج من التفسير الآلي إلى أي تفسير عقلي أو روحي[٢]. غير أن البعض يرى أن ديمقريطس لم يكن بعيداً عن الكشف الذي أثبت أن النواة الثانية في الذرة طاقة وليست مادة حين صرح بأن الذرات لا يمكن أن تنقسم أو إصراره على أن كل ذرة منها فيها حياة ـ أي أن لها روحاً تهيمن على حركتها[٣].

ـ إن قول لوقيبوس وديمقريطس بالجواهر أو الذرات الدقيقة التي لا ترى بالعين ولا تقبل القسمة يجعل من فلسفتيهما أقرب إلى الروح العلمية الحديثة من أية فلسفة أخرى في العصر القديم، إن درجة التشابه بين نظرية ديمقريطس

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٣) هنري توماس، أعلام الفلاسفة، ص ٧٥.

ونظرية دالتون تدل دلالة قاطعة على أن الفكر القديم قد استبق نتائج التجريب العلمي المتأخر؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن ديمقريطس لم يكن له تأثير مباشر في اكتشاف دالتون للنظرية الذرية الحديثة بل إن ذلك قد أدى إلى بعث نظرية ديمقريطس القديمة[1].

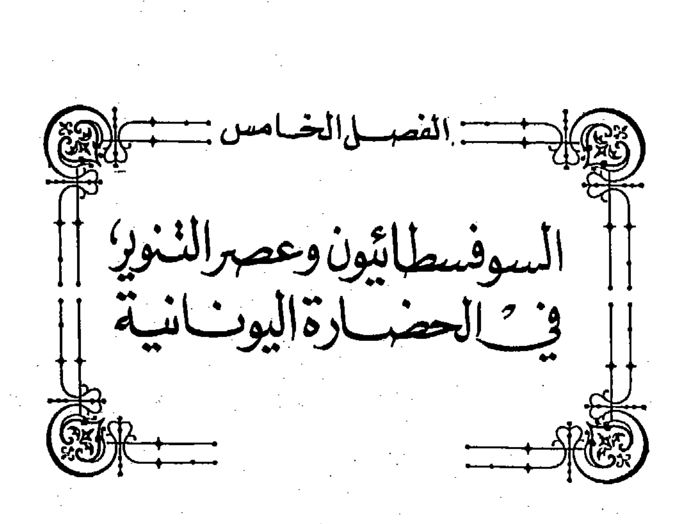
يقول شارل فرنر: «إن مذهب الجوهر الفرد الذي أسسه لوقيبوس وتوسع فيه ديمقريطس الذي دعمه بالسلطة التي منحه إياها علمه الواسع والذي ما لبث أن تناوله أبيقور فيما بعد، قدر له أن يحظى بأبهر مصير وأن يبقى أساس كل علم من علوم المادة حتى أيامنا هذه»[2].

ـ إن تمييز ديمقريطس بين الوجود الحقيقي والوجود الظاهري والذي كان له أثره في ثنائية أفلاطون (العالم المحسوس والعالم المعقول) فيما بعد ـ جعل ديمقريطس يميز بين ما سمي فيما بعد بالصفات الأولية والصفات الثانوية ومما هو جدير بالذكر أن جون لوك لم يتوصل إلى هذا التمييز نفسه إلاّ في مستهل القرن الثامن عشر[3].

---

(١) كريم متي، مرجع سابق، ص ٧٩.
(٢) شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٤٩.
(٣) انظر، كريم متي، مرجع سابق، ص ٨٥.





الفصل الخامس

السوفسطائيون وعصر التنوير في الحضارة اليونانية



السوفسطائيون وعصر التنوير في الحضارة اليونانية

أولاً: في التعريف بالحركة السوفسطائية:

سبقت الإشارة إلى أن هناك ثمة اتجاهين ظهرا في المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية وهما: الاتجاه الطبيعي وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية وتمثل في ظهور الفلسفات السابقة على فلسفة سقراط كفلسفة الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين والإيليين والطبيعيين المتأخرين والذريين، وقد اتجهت هذه الفلسفات جميعاً نحو العالم الخارجي، عالم الأرض والسماء ذلك أن البحث في الطبيعة أقرب منالاً من البحث في الذات وأيسر وصولاً لأن كل ما يتطلبه إنما هو إلقاء شعاع الفكر على الأشياء وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتائج منها، فملاحظته سهلة وتتبع أفاعيله أمر ميسور.

والاتجاه الثاني هو الاتجاه الإنساني وقد استهدف فلاسفته تفسير الوجود الإنساني بدلاً من الوجود الطبيعي، وفيه وضعت أسس الفلسفة العملية وأصول الجدل والأخلاق، وتمثل في ظهور تيارين فلسفيين على طرفي نقيض هما السوفسطائيون من جهة وسقراط من جهة أخرى.

فكأن هذا الاتجاه يمثل نقطة تحول هامة وخطيرة في تاريخ الفلسفة لأنه ينقلنا من دراسة الخارج إلى دراسة الداخل، من الطبيعة إلى الإنسان ذلك أن عالم الذات هو عالم يتسم بالاستقرار والتماسك والثبات ومن ثم فلا تطرأ عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبة والتفحص المباشر ثم تأتي قوة العادات والتقاليد فتزيده استقراراً إلى استقراره وتشد تماسكه، فإذا هو أمنع على التغير وبالتالي أعصى على الملاحظة، كما أن عالم الذات هو أداتنا

الوحيدة للوصول إلى عالم الأشياء، فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الأشياء من شأنه أن يعطل دراسة الأشياء ويخل في فهمها ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب[1].

كان الفكر الفلسفي إذن قبل ظهور السوفسطائيين متجهاً نحو العالم الخارجي مستغرقاً فيه ولكن الظروف السياسية والاجتماعية حولت مسار الفكر إلى الاهتمامَ بالإنسان، وكان السوفسطائيون هم رواد هذه الحركة.

ويختلف السوفسطائيون عن الفلاسفة الطبيعيين من ناحية الموضوع والمنهج والغاية. اهتم السوفسطائيون بدراسة الإنسان وحضارته التي أبدعها من دين ولغة وفن وشعر وأخلاق وسياسة؛ أما الفلاسفة الطبيعيون فقد تركز اهتمامهم على محاولة تفسير حقيقة الوجود أو العالم الخارجي، فكان هدفهم هو البحث عن الحقيقة والمعرفة ومن ثم كان بحثهم نظرياً خالصاً ولا يأس أن يجعلوا من تلاميذهم فلاسفة، أما غاية السوفسطائيين فكانت عملية نفعية ومن ثم اتجهوا بعنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تهدف إلى البحث عن الحقيقة الخالدة وانصرفوا إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية وذلك نظير أجور كانوا يتقاضونها على هذا التعليم؛ وقد حققوا غاياتهم تلك عن طريق تعليم الشباب وذلك بإلقاء المحاضرات العامة التعليمية بطريقة مبسطة وشعبية ووسيلتهم في ذلك الإعلان عن برامج تعليمية متكاملة إلى جانب بعض البرامج الخاصة والمحاضرات في الرياضيات والقراءة والحساب والكتابة وبعض القراءات الأخرى في الشعر والموسيقى[2].

ويختلف السوفسطائيون عن الفلاسفة الطبيعيين من ناحية المنهج، فمنهجهم كان منهجاً استقرائياً تجريبياً إذ حاولوا نتيجة اهتمامهم بالتجربة وجزئيات الحياة - جمع أكبر قدر من المعرفة في كل ناحية من نواحي الحياة وذلك بملاحظة أخلاق الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم المختلفة؛ أما منهج

---

(١) انظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٠، ص ٨٨.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 77.

الفلاسف الطبيعيين فكان على العكس، كان منهجاً استنباطياً عقلياً صارماً يستخلص النتائج من المبادىء التي يضعونها، فهو منهج تأملي نظري هدفه التعميم وحسب[1].

ظهر السوفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد، على أن هذا الاسم لم يكن معروفاً من قبل في القرن السادس، بل كان الذائع على الألسن اسم الشاعر والكاهن والطبيب والعراف والفيلسوف[2].

وكلمة سوفسطوس Sophostos باليونانية مشتقة من كلمة Sophos أي حكيم، وكانت تعني المهارة أو الحذق في فن من الفنون، وقد أطلقها (بندار) قديماً على طائفة الشعراء الموسيقيين، وأطلقها (يوربيدس) على الموسيقيين، بينما أطلقها (أبقراط) على الفلاسفة الطبيعيين، كما أنها أطلقت على الحكماء السبعة[3].

ومن المحتمل أن اسم «سوفسطائي»[4] كان يعني الأستاذ أو المعلم ذلك أن التعاليم العملية والنصائح الأخلاقية كانت تمثل الأداء الرئيسي للشعراء، فكان صولون شاعراً استطاع بفضل تأثيره أن يجتذب الأنظار إليه وأن يحقق مجداً سياسياً؛ وكتب هزيود قبله ملحمته «الأعمال والأيام» والتي تعد عملاً أخلاقياً استطاع أن يضعه في منزلة عليا بين أكابر الشعراء فقد احتوى على مبادىء خلقية وآراء فلسفية جعل بعض النقاد يصفونه بأنه أخلاق نظرية[5].

والأمثلة كثيرة فكان ثيوجينوس مليئاً بالمثل الأخلاقية العامة والخاصة؛ وبارميندس وانباذوقليس كانا شاعرين؛ وكتّاب الدراما (كوميديا وتراچيديا) في القرن الخامس كانوا يعتبرون أنفسهم أصحاب رسالة تعليمية، كما أن الحوار أ المساجلة التي دارت بين أسخيلوس ويوربيدس في هادس كانت قائمة على

---

(١) Zeller, OP. Cit., PP. 76/77.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٣) W. K. C. Guthrie, The Sophists, university press, Cambridge 1971, P. 27 - 30.

(٤) Ibid, P. 29.

(٥) محمد غلاب؛ الفكر اليوناني أو الأدب الهليني، الجزء الأول، نشأة الأدب اليوناني، ص ١٧٦.

أسس أخلاقية ذلك أن الشاعر عليه أن يظهر الجوانب المشرقة والخيّرة على المسرح، أما الجوانب المظلمة أو الشريرة فعليه إخفاؤها وعدم إظهارها[١].

تركزت مهمة السوفسطائيين في تقديم تعليم منظم في الوقت الذي لم تكن فيه اليونان تعرف عن هذا التعليم إلّا القليل إذ كانوا معلمين جوالين يقدمون دروساً تعليمية على أساس احترافي، أي أنهم قد اتخذوا التدريس حرفة لهم فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجراً، وكان هذا من أسباب كرههم لأن ذلك لم يكن عادة الشعب اليوناني قبلهم[٢].

ولم تكن السوفسطائية مدرسة فلسفية كالفيثاغورية أو الإيلية[٣] وبالتالي فلم تكن لهم مدارس يختلف إليها التلاميذ، بل كانوا ينزلون في بيوت الأثرياء في أثينا مثل (كالياس) الذي نزل عنده (بروتاجوراس)، و(كاليكليس) الذي نزل عنده (جورجياس)؛ وفي بعض الأحيان كانوا يلقون محاضرات في أماكن عامة لقاء أجر للدخول، كما كانوا ينتهزون فرصة الألعاب الأوليمبية والأعياد اليونانية ليعرضوا فنهم على الوافدين من جميع المدن كما كان يفعل شعراء الجاهلية في سوق عكاظ[٤].

كان السوفسطائيون يعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب إذ ذاك، وكان أكثر أنشطتهم احتراماً هو تقديم تعليم أدبي، ولكن كان هناك آخرون يعلمون موضوعات ذات قيمة عملية مباشرة، فمع انتشار الدساتير القائمة في القرن الخامس أصبح من الضروري للمرء أن يتعلم الخطابة، وقد اضطلع بهذه المهمة معلمون للفصاحة والبلاغة مثل جورجياس، كما كان هناك معلمون

---

(١) W. K. C. Guthrie, OP. Cit., PP. 29/30.

(٢) برتراندرسل، حكمة الغرب، ص ٩١، وانظر، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) ستيس، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 78.

وانظر، أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

للسياسة مثل بروتاجوراس يلقنون تلاميذهم فنون إدارة شؤون المجالس، وكان هناك معلمون أيضاً للجدل والنقاش مثل بروديكوس ولهذا الفن فوائد واضحة في المحاكم حيث يتعين على المتهم أن يدافع عن نفسه وقد استطاع معلمون أن يعلموا الناس كيف يحوّرون الحجج ويفحمون الخصوم، ومنهم من كان يحذّق الصناعة مثل هيبياس الذي ظهر في الألعاب الأوليمبية يلبس أردية كلها من صنع يديه، وكان إلى جانب ذلك شاعراً ورياضياً وراوياً للأساطير وخبيراً بالفنون ومؤرخاً وسياسياً[1].

وفضلاً عن حرفتهم التي كانت محصورة في نطاق المحاضرات التي كانوا يلقونها على الشباب في المجتمع الأثيني كانت ولادة الجدل الفلسفي (الديالكتيك) والنثر الأتيكي الفني (الجدل الخطابي) على أيديهم، فالذين يمارسون النوع الثاني يضعون الفوز نصب أعينهم؛ على حين أن أصحاب الجدل الفلسفي يحاولون الوصول إلى الحقيقة، وهذا في الواقع هو الفارق بين المجادلة والمناقشة[2]. نخلص مما تقدم إلى أن السوفسطائيين قد برعوا في ميادين عديدة: في النقد الأدبي والجدل والأدب والخطابة والفلسفة والأخلاق والسياسة، ولم تقف مهارتهم عند حد العلوم النظرية بل تخطوها إلى مجال العلوم العملية؛ وقد كان السوفسطائي يرتدي زياً خاصاً هو العباءة الأرجوانية ويلقي الخطب في المناسبات والأعياد نظيراً جور باهظة على هذا التعليم[3].

ويتفق السوفسطائيون في خاصية واحدة هي أنهم معلمون متجولون يتناولون الأجر على التعليم، مما أثار عليهم كره الشعب والمفكرين لا سيما سقراط ومن بعده أفلاطون، ذلك أن أفلاطون يصف السوفسطائي بأنه يتصف بالجشع المادي أكثر من اتصافه بحبه للعلم وذلك لأنه يبيع العلم في مقابل

---

(١) رسل، حكمة الغرب، ص ٩١.
وانظر، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ٩٣ وأيضاً، أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ٢٥٨.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 80.
وانظر، رسل، مرجع سابق، ص ٩١.

(٣) T. Gomperz, Greek Thinkers, Vol. 1, P. 412.

المادة، والعلم السوفسطائي علم زائف ومضلل ومفسد للعقول، فالعلم في نظر سقراط وأفلاطون أسمى من أن يتقاضى عليه المعلم أجراً.

ويصف السوفسطائي أيضاً بأنه صياد يدفع له أولاد النبلاء في أثينا المال نظير بيعه لحرثه الذي اصطاد[1].

كما أن أريستوفانيس قد انتقدهم انتقاداً لاذعاً في مسرحية السحب وحذَّر من وجودهم[2].

ولم تسلم هذه الحركة من أوجه النقد قديماً فيذكر أرسطو أن السوفسطائي متراء بالحكمة بانتحالها إياها، ويبحث عن المال من خلالها[3].

ويذكر (تيودور جومبرز)[4] أربعة أسباب أدت إلى تحقيرهم وتحول المجتمع عنهم وهي كما يلي:

أ ـ سخط وعدم ثقة أهل التقوى والورع الذين كانوا يتمسكون تمسكاً قوياً بالدين، بكل محاولة لاستجلاء غوامض الطبيعة وكشف أسرارها والتفسيرات التي جاءت في الأساطير ونسبت إلى الآلهة اليونانية.

فعلى سبيل المثال لا الحصر اتهم انكساغوراس بالإلحاد لقوله بأن القمر أرض فيها جبال ووديان وأن الشمس والكواكب اجرام سماوية ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية؛ كما قوبل اهتمام السوفسطائيين بدراسة الإنسان والبحث في أمور تتعلق بأصل اللغة والدين والأخلاق والدولة برفض الشعب وكره وبغض المحافظين.

ب ـ احترام النزعة الأرستقراطية وتقديسها لدى الشعب اليوناني بعامة وتنزيل أصحاب الحرف الذين يتناولون الأجر منزلة أدنى؛ وأنه لما كان

---

(١) Plato, Sophists, 223 b.

(٢) Guthrie, OP. Cit., P. 33.

(٣) منطق أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي ٧٤٧/٣.

(٤) T. Gomperz, OP. Cit., P. 416/18.

وانظر أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ص ٢٥١/٢٥٢.

السوفسطائيون غرباء عن أثينا من حيث أنهم كانوا ينتمون إلى طبقة الأجانب فضلاً عن أنهم كانوا يعلمون نظير أجور باهظة كانوا يتقاضونها على هذا التعليم.

جـ ـ لما كان التعليم مقصوراً على طائفة النبلاء القادرين على دفع الأجر، أصبح عامة الشعب محروماً من ذلك التعليم ففقد بذلك سلاحاً قوياً يحتاج إليه في التعبير عن أفكاره والدفاع عن آرائه في مواجهة الخصوم.

د ـ مواجهة سقراط حيث كان خصماً للطبيعيات، كما كان خصماً عنيداً لهم، وتبعه في تلك المعارضة أفلاطون الذي وصفهم بالجشع المادي وحبهم للمادة وتفضيلهم إياها على العلم، فكان في ذلك القضاء المبرم عليهم.

ثانياً: عوامل نشأة الحركة السوفسطائية:

السوفسطائية حركة فكرية ظهرت وازدهرت في بلاد اليونان بصفة عامة، وفي أثينا بصفة خاصة ابان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد. ولقد نشأت نتيجة عوامل متعددة يمكننا أن نوجزها فيما يلي:

١ ـ العوامل الفكرية:

اتجهت الفلسفة أول الأمر إلى تأمل الظواهر الطبيعية لتخرج منها بتفسير معنى الوجود، بمعنى أنها لم تكن تتأمل الذات المدركة لتصل منها إلى معرفة تلك الظواهر الطبيعية، بل كانت تقصد إليها مباشرة دون تفسير باطني ذاتي، ولكن لما ظهر السوفسطائيون قلبوا أساس هذا التفكير ومعاييره رأساً على عقب، فلم تكن الظواهر الخارجية هي موضوعه الوحيد، بل كان الإنسان هو مقصده الرئيسي وبعده ـ في مرتبة تالية ـ تأتي الموضوعات الأخرى[١].

ويرجع ظهور السوفسطائيين إلى عوامل فكرية ثقافية ـ إلى الطلب المتزايد على التعليم الشعبي الذي كان مطلباً أصيلاً من أجل الاستنارة

---

(١) بنيامين جويت، بروتاجوراس لأفلاطون، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة محمد صقر خفاجة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ص.ص ١١/١٢.

والمعرفة، فبعدما أحسَّ الأثينيون بقدرتهم الإنسانية بعد انتصارهم على الفرس عام ٤٨٠ ق. م مضوا يستكملون أسباب حضارتهم فنبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون، وكانت الحاجة ماسة إلى معلمين، من ثم ظهر السوفسطائيون ليشاركوا في النشاط الأدبي والعلمي، وانتشرت الأفكار الديمقراطية في المدن، وتعاظم التنافس بين الأفراد، وكان لا بد وأن يتلقى أبناء الأسر الأرستقراطية العريقة سبل النجاح في المجتمع الجديد بعد أن زادت أسباب النزاع أمام المحاكم والتنافس في المجالس الشعبية، فشاع الجدل القانوني والسياسي ونشأت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الجدل واستمالة الجماهير(١).

٢ ـ العوامل السياسية:

تعتبر العوامل السياسية هي الغالبة على بقية العوامل الأخرى ذلك لأنه لما انتصرت أثينا على الفرس عام ٤٨٠ ق. م حدثت عدة تغييرات سياسية مصاحبة لهذا الانتصار واكتسبت أثينا منزلة كبرى بين المدن اليونانية وبلغت الديمقراطية الأثينية شأواً عظيماً، وانه لكي يصل الديمقراطي إلى ذروة المناصب في الدولة لا بد وأن يكون مزوداً بالمهارة والقدرة على الخطابة وإثارة مشاعر الدهماء، ومتسلحاً كافياً بالتعليم، ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التي تمكن الإنسان العادي من شغل منصب سياسي له، وهذه الحاجة هي التي أخذ السوفسطائيون على عاتقهم إشباعها(٢). يقول باركر: «كانت مهمة السوفسطائيين هي أن يعبروا عن هذا الوعي الجديد وأن يشبعوا الحاجة العملية إلى أفكار جديدة وإلى أسلوب جديد يقدمون فيه هذه الأفكار»(٣).

ولقد كان السوفسطائيون أول من وجه النظر إلى الفكر السياسي، بل لقد كانت غايتهم من هدم قدسية الدين ومناداتهم بنسبية القوانين والعرف والعادات

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٤٥.
وانظر، علي النشار وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ٢١٩.
(٢) ستيس، مرجع سابق، ص ٩٩.
(٣) باركر، نظرية الإغريق السياسية، ص ٥٧.

والتقاليد وتعليمهم للشباب القدرة على الجدل ومنازلة الخصوم والقدرة على إثبات صحة القول ونقيضه في نفس الوقت هو إعداد الناس وتنويرهم وإن كان ذلك على حساب الأخلاق.

ومن أهم المسائل السياسية التي ناقشها السوفسطائيون: الجدل السياسي والعدالة والتعدي والسلطة الدينية والدنيوية والانتخابات السياسية وناقشوا مثل هذه المسائل من زاوية لا أخلاقية تروم منفعتهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة[1].

٣ ـ العوامل الدينية:

تتلخص في الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية وما تركته من أثر في بلاد اليونان حيث تزعزعت ثقة الناس بمفهوم الدولة الإلهية وبالتالي بالقوة الغيبية التي يلوح بها بعض الأذكياء لإخضاع الأغلبية لهم.

ويرى السوفسطائيون أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتيجة الحيلة التي اصطنعها المشرعون والساسة لكي يلجموا العامة ويجمدوا بذور الجرائم التي لا ينالها القانون والتي تخفى على التشريعات الوضعية ومن ثم لم يعد للقانون قدسية دينية وإنما أصبح مجرد صيغ اتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم[2].

٤ ـ العوامل الاجتماعية:

كان من آثار التنقل والترحال والاحتكاك بالأجانب عن طريق الحروب والتجارة أن اطلع الناس على الحضارات المختلفة عاداتها وتقاليدها مما تأدى بهم إلى التساؤل عن الحضارة وهل هي من خلق الإنسان أم من صنع الآلهة[3]، ومن ثم انتهى السوفسطائيون إلى القول بنسبية العادات والتقاليد

---

(١) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية إسكندرية ١٩٨٥، ص ص ٣٨/٣٩.

(٢) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٣) Zeller. OP. Cit., P. 79.

والقوانين والعرف، فما ينطبق في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر، ونتج أيضاً أن اللغة أصبحت ذات أصل تعاقدي وكذا الدولة والقوانين نسبية وضعية.

ثالثاً: أعلام السوفسطائيين:

سبقت الإشارة إلى أن السوفسطائيين لم يكونوا مدرسة كالفيثاغورية أو الإيلية، وليس لديهم أي مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعاً ولا نجد أياً منهم قد شيَّد مذهباً للفكر، بل هم جماعة من المعلمين المحترفين الذين وفدوا على أثينا إبان انتصارها على الفرس وكرسوا أنفسهم لمهمة تعليم الشبان بعض الفنون وفي مقدمتها فن الجدل لتقلد المناصب السياسية وذلك نظير أجور باهظة على هذا التعليم، وقد برعوا في ميادين متعددة كالخطابة والجدل والسياسة والبيان والأخلاق.

والآن نعرض لأهم آراء السوفسطائيين من خلال بعض شخصياتهم ممن أثروا في تاريخ الفكر الفلسفي وبلغوا شأواً ومنزلة عظيمة في بلاد اليونان.

(١) بروتاغوراس (٤٩٠/ ٤٢٠ ق. م)

حياته وأعماله:

يعتبر بروتاغوراس أقدم الفلاسفة السوفسطائيين وأكثرهم ذكاءاً وموهبة؛ ولد في أبديرا في أقصى الشمال الشرقي من بلاد اليونان؛ وهي نفس المدينة التي ولد بها ديمقريطس[١].

كان معاصراً لسقراط وبروديكوس لكنه كان يكبرهما سناً، ومن المحتمل أن يكون قد ولد حوالي ٤٩٠ ق. م وأنه مات عام ٤٢٠ ق. م[٢].

ويقال انه مات غارقاً في سفينة هرب فيها من محاكمته بسبب إنكاره للآلهة. وعندما بلغ الثلاثين من عمره أخذ يطوف في أرجاء اليونان وصقلية

(١) Guthrie, OP. Cit., P. 262.
Zeller, OP. Cit., P. 81.

(٢) Guthrie, OP. Cit., P. 263.

واليونان الكبرى يحاضر ويعلم، وحقق شهرة جليلة في تدريب العديد من التلاميذ وإعدادهم لخوض مجال الحياة العامة، وكان نجاحه عظيماً، ويقال إنه قد جمع خلال أربعين عاماً من التعليم عشرة أضعاف ما جمعه فيدياس من المال[١].

لمع نجم بروتاغوراس في أثينا التي زارها عدة مرات، وأصبح صديقاً مقرباً لبركليس وأوكل إليه الأخير أن يشارك في وضع دستور مستعمرة (ثيوري) Thurii والتي تأسست عام ٤٤٤ ق. م[٢].

ويذكر بلوتارخ أن الرجلين قد قضيا يوماً كاملاً في مناقشة مسألة تتعلق بالمسؤولية القانونية، فقد أقيمت في أثينا مسابقة رياضة الرمي بالرمح، وخلال المسابقة ضرب رجل برمحه رجلاً آخر فقتله، وكانت المناقشة تكمن في السؤال الآتي: هل سبب الموت يرجع إلى الرمح نفسه أم إلى الرجل الذي رمى الرمح أم إلى المسؤولين عن المباراة[٣]؟.

وفي إحدى المرات التي زار فيها بروتاغوراس أثينا وبخاصة السنوات الأولى من حرب البلوبونيز[*]، يُقال انه عاش زمن الطاعون ولاحظ جهود بركليس في مواجهة الموت الذي لحق بإثنين من أبنائه[٤].

أغلب معلوماتنا عن بروتاغوراس مستمدة من محاورات أفلاطون وواضح أن هدف أفلاطون من الإشارة إليه التنديد به وتدمير شهرته.

ومن الملاحظ أن محاورة بروتاغوراس تتضمن رسم صورة لمواهبه

---

(١) Pierre M. Schuhl, Essai sur la Formation de la Pensée grecque, Paris, 1949, P. 368.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 81.

(٣) Guthrie, OP. Cit., PP. 263/64.

(*) انتهت الحروب البلوبونيزية الأولى بهزيمة أثينا هزيمة ساحقة ففقدت بذلك شهرتها وانتشر مرض الطاعون بين سكانها فهبط عددهم هبوطاً فاحشاً كما عزل بركليس من منصبه في قيادة الجيش ودفع غرامة باهظة نظير تبديده لأموال الدولة ومات ولداه ضحية الطاعون، كما أدين فيدياس وأنكساغوراس. انظر:

Bury, History of Greece, Vol. 1, PP. 343/44.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 81.

وإعجاب سقراط بـه؛ لكن المحاورة تتضمن أيضـاً أن بروتـاغوراس يعـطي الحجـج الخاطئـة. المحاورة على أي حـال تثبت أن أفـلاطـون لم يتصـور بروتاغوراس شخصاً فاسداً أو عديم القيمة أو غير موهوب، بل إن هذه المحاورة رسمت صورة لأخلاقيات بروتاغوراس أعلى من سقراط الأفلاطوني[١].

أي أن أفلاطون صوّر بروتـاغوراس على أنـه نموذج رفيـع للإحسـاس الأخلاقي وأنه كان يقدس القواعد الخلقية.

التجـديد الـذي أتى به بـروتاغـوراس هو اشتهـاره في مجال السيـاسة والأخـلاق دون أن ينتمي إلى أي حـزب سيـاسي، وكـان يحـاول الإصـلاح السياسي، بيد أن وجوده في بلاد اليونان ـ باعتباره أجنبياً ـ يمنعه من ممارسة الحياة السياسية والمشاركة في العمل السياسي.

لقد اقتصرت مهمته على إعطاء دروس ومحاضرات وأن يعـد الآخرين ليكونوا ساسة، واعتمد في إداء وتحقيق رسالته على فن الإقناع وتدريب الشباب على الجدل[٢].

ساهم بروتاغوراس إسهاماً بالغاً في وضـع قواعـد اللغة، فقـد نبّه إلى التأنيث والتذكير وتحدث عن الفعل ومشتقاته واللفظ ومعانيـه وأجزاء الكـلام وبحث في أصل اللغة وأجزاء الكلام، وميز بين زمان الأفعال وصيغتها وكان أول معلم للمنـطق العملي وهنـا تتمثـل ولادة النحـو عنـد الإغـريق[٣]. أي أن بروتاغوراس كان أول من علّم القواعد وأصبح معروفـاً بمهارتـه في استعمال الكلمات بروّية، وعلى طريقة أرسطو قسّم الكلمات بحسب جنسها في المذكر والمؤنث، وفي اللآمذكـر واللآمؤنث؛ وميـز في الخطاب بين أربعـة أقسام: الدعاء أو (التمني)، السؤال، الجواب، والأمر، وقد وجد تنـاقضاً في البيت الشعـري الأول في الإلياذة «انشـدي أيتها الـربـة في غضب»، صيغـة الأمـر المستخدمة عند هوميـروس والموجهـة للإلـه لم تتطابق بنـظره، مع التمني ـ

(١) Guthrie, OP. Cit., P. 265.

(٢) Ibid., P. 266.

(٣) Gilbert Murray, Greek Studies, Oxford Clarendon Press, 1646, P. 176 - 178.

الدعاء، الذي يتطلبه المعنى وارتدت صيغة الأمر، الطلب[1].

اتهم بروتاغوراس بالكفر في عام ٤١١ ق. م وذلك بعد أن نشر كتابه الرئيسي «عن الحقيقة» ووردت فيه العبارة التالية: «لا أستطيع أن أعرف إن كانت الآلهة موجودة أو أنها غير موجودة؛ فهناك أشياء كثيرة تحول دون معرفتنا ذلك، أهمها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان» فبسبب هذه العبارة اتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام، وقد صودرت كتبه بل وأحرقت علناً، ورغم أنه استطاع أن يخدع قضاة أثينا إلا أنه لم يستطع أن يخدع القدر، فقد تحطمت السفينة التي كانت تقله إلى صقلية ومات غارقاً فيها[2].

ومن أهم أعماله: كتاب «عن الحقيقة» وهو أهم كتبه وفيه يعرض لنظريته في المعرفة والإدراك الحسي ويبدأ الكتاب بالعبارة القائلة «أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد وما لا يوجد»؛ وأيضاً كتاب الحجج المتناقضة أو المتضادة، وكتاب ثالث «عن الآلهة» وقد وردت فيه العبارة القائلة: «لا أستطيع أن أعرف إن كانت الآلهة موجودة أم أنها غير موجودة لأن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة أهمها غموض المسألة أو الموضوع وقصر حياة الإنسان» أي أنه كان ينادي فيه باللاادرية، كما نادى بأن قيمة العقائد الدينية جزء من حياة المدنية بعبارة أخرى هذا الكتاب يعد بمثابة مقال أنثربولوجي يصف صور الاعتقاد والعبادة السائدين بين مختلف الناس.

ولبروتاغوراس أعمال أخرى أهمها «في الوجود» وهو الكتاب الذي اتهم فورفوريوس أفلاطون أنه أخذ عنه في محاورة الجمهورية، بالإضافة إلى كتب أخرى في الطمع، وفي الفضائل، وفي أخطاء البشر وفي الدستور وفي الرياضيات[3].

---

(١) انظر، ثيوكاريس كيسيديس؛ سقراط، ترجمة طلال السهيل، الطبعة الأولى، دار الفارابي ١٩٨٧، ص ص ١١٠/١١١.

(٢) Pierre M. Schuhl, OP. Cit., P. 368.
انظر: Guthrie, OP. Cit., P. 264.

(٣) انظر: Zeller, OP. Cit., PP. 81/82. Guthrie, OP. Cit., P. 264.
أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

ـ آراؤه:

لبروتاغـوراس آراء عديـدة في المعرفـة والإدراك الحسي، وفي الآلهة والدين، وفي التربية والفضيلة واللغة، ويمكننا إيجازها فيما يلي:

[١] يعتبـر بروتـاغوراس أول من صنّف الأجنـاس المختلفة في اللغـة اليونانية حيث كان يقسّم المقال إلى مقدمة أو استهلال ثم عرض للموضـوع فخاتمة أو خلاصة ومن ثم يكون قد ساهم مساهمة فعالة في وضع بعض الأسس المتعلقة بفن البلاغة عند الإغريق.

وكانت له محاولات جريئة في مجال اللغة فقد نبه إلى التأنيث والتذكير وفرق بين زمان الأفعال وصيغها، فقد كان له فضل كبير في وضع قواعد اللغة وبيان ضروب الجمل: الاستفهام، والأمر والجملة الخبرية والدعاء، كما بحث في أصل اللغة، فلا غرو أن يكون النحوي الأول في الفكر الإغريقي، كما كان السوفسطائي الأول، غير أن ما يؤخذ عليه أنه في ابتكاره القـواعد حـاول أن يخضع أصول النحو للمنطق والعقل(١).

وفضلاً عن اهتمامه باللغويات، فقد اهتم بالهندسة إلاّ أنه كان يرى في فروضها رموزاً نموذجية ولكنها ليست حقيقية بالمرة(٢).

[٢] يرى بروتاغوراس أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً ما يوجد منها وما لا يوجد(٣)؛ ومعنى ذلك أن الإنسان هو الذي يحكم على الأشياء الموجودة بأنها موجودة وعلى غير الموجود منها بأنه ليس موجوداً، بذلك تصبح المعرفة بالنسبة لكل إنسان على حدة، فالمعـرفة بـالنسبة لي هي على مـا تبدو لي، وبالنسبة لك هي على ما تبدو لك، وبذلك تتعدد المعارف فلا توجـد حقيقة

---

(١) Gilbert Murray, OP. Cit., P. 176 - 78.

وانظر: Gomperz, OP. Cit., P. 433.

وأيضاً، بنيامين جويت، بروتاجوراس لأفلاطون، ترجمة محمد كمال الدين، ومراجعة محمد صقر خفاجة، ص ٢٢.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 83.

(٣) Plato, Theaetetus, 151 E - 152 A.

واحدة مطلقة يتفق عليها كل البشر، بل تصبح نسبية فردية متغيرة تختلف من فرد إلى آخر.

أي أن بروتاغوراس لا يرى شيئاً اسمه الخطأ ولا أحد يناقض آخر، لأن الإنسان هو الحكم الوحيد على إحساساته وعقائده، وإنه ما دام لا توجد حقيقة مطلقة فكل إنسان يحكم بما يظن أنه الحقيقة[1].

ويرى أنه إذا كان كل منا يعيش كذلك في حياته الخاصة، فإن محاولة تغيير آراء الغير مستحيلة؛ وقد تغلبنا على هذه الصعوبة بالنسبية أي أن الصدق نسبي والكذب نسبي بالقياس للأفراد ولذلك فإن بروتاغوراس إذا أراد أن يكون متسقاً يجب أن ينادى بنظرية في القيم نسبية، أي أن الشيء الواحد يكون صادقاً عند (أ) لكنه كاذب عند (ب) لكن لا نعلم إن كان بروتاغوراس قد طبّق هذا المبدأ في فلسفته الخلقية أم لا؛ كان يبشر بالقول أن تغيير الناس ليس بالقوة وإنما بالحجة والبرهان ولذا كان يحترم القيم الديمقراطية مثل العدل وحرية الغير والإقناع الهادىء وضرورة الحياة الاجتماعية[2].

إن عبارة بروتاغوراس «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد وما لا يوجد» والتي صدّر بها كتابه «عن الحقيقة» تنقل مشكلة المعرفة من الموضوع المدرك إلى الذات المدركة، ويبدو منها أنه قد جمع بين رأي هرقليطس في التغير المستمر والصيرورة، ورأى ديمقريطس في أن الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة، وانتهى منهما إلى نتيجة مؤداها أن الإدراكات الحسية كلها صادقة[3]. وقد فهم أفلاطون فلسفة بروتاغوراس على هذا النحو فقال ان بروتاغوراس يرى أن الأشياء بالنسبة إليّ هي كما تبدو لي، وبالنسبة لك هي على ما تبدو لك وأنا إنسان وأنت إنسان. . . . وقد يرتعش أحدنا من ريح ولا يرتعش إنسان آخر، فهل نقول عندئذ ان الريح باردة أو حارة بذاتها أم نقول مع بروتاغوراس ان الريح باردة إلى من يحس البرد وحارة بالنسبة إلى من لا يحس

(١) Guthrie, OP. Cit., P. 265.

(٢) Ibid., PP. 265/66.

(٣) انظر، كريم متي، مرجع سابق ص ١١٥.

به؟ إن ما يبدو للشخص حقيقي وهو ما يحس به ذاته، والأشياء هي لكل منا على نحو ما ندركها(١).

يتضح لنا أن الوجود يعتمد على الإدراك الحسي وأنه لا وجود للأشياء إلّا في حالة مثولها أمام حواسنا أو إدراكنا لها، وأن الحقيقة المطلقة لا وجود لها بل هي من قبيل الوهم(٢).

وأخيراً نتساءل ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله ان الإنسان مقياس الأشياء جميعاً؟ هل يقصد منه الإنسان كفرد أم كجنس؟.

يذكر أفلاطون الذي فسر العبارة بأن الأشياء هي بالنسبة إليّ هي على ما تبدو لي، وبالنسبة إليك هي كما تبدو لك وأنا إنسان وأنت إنسان كما ذكر في محاورة ثياتيتوس ـ أن المقصود الإنسان الفرد لا جنس الإنسان وأنه لما كان الأفراد مختلفين في أحكامهم وكانت الأشياء متغيرة دوماً كانت الإحساسات متعددة بتعدد الأفراد.

وتفسر فريمان K. Freeman العبارة بقولها ان الأشياء لا توجد إلا بوجود ذات مدركة، ويبدو أن هذا التفسير يتمشى مع العبارة ذاتها خاصة إذا اعتبرنا الإنسان بمثابة النوع الإنساني لا الفرد، فجميع الأشياء التي تبدو على أنها موجودة فهي موجودة وأن الأشياء التي لا تبدو أنها موجودة فهي غير موجودة.(٣)

ويرى برنت Burnet أن بروتاغوراس يقصد بالإنسان الفرد من حيث هو كذلك مستنداً في ذلك إلى قول أفلاطون في ثياتيتوس أن الأشياء هي بالنسبة إليك على ما تبدو لك وهي بالنسبة لي على ما تبدو لي(٤).

أما تيودور جومبرز T. Gomperz فيذكر أن المقصود من العبارة القائلة بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ليس محمداً أو علياً بل جنس الإنسان وأنه ليس

---

(١) Plato, Theaetetus, 152 A.

(٢) كريم متي، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٣) K. Freeman, OP. Cit., P. 349.

(٤) J. Burnet, OP. Cit., PP. 115/16.

مقياس الصفات للأشياء بل مقياس وجودها[1].

[٣] يعتبر بروتاغوراس أول من تكلم في المعنويات وأشار إلى الصفات المعنوية مثـل الحسن والقبيح والجميـل والدميم والصـواب والخطأ، وذلـك بالإضافة إلى الصفات الحسية كالدفء والبرودة والحلاوة والمرارة[2]. . . . . إلخ.

[٤] كان يرى أن القانون والنظام ليسا من طبيعة الإنسان منذ البدء وإنما اتفاقنا عليهما مر بتجارب مريرة لأنهما لازمان لبقائنا، ويترتب على ذلك أن كل الناس الذين يعيشون في مجتمع لديهم قناعة بالقيم الخلقية والعقلية ويجب أن يعاقب من يحيد عن هذه القيم[3].

بمعنى آخر، أشار بروتاغوراس إلى أن كل القيم الأخلاقية والقوانين أمور نسبية صالحة فقط للتطبيق على المجتمع البشري الذي قام بإقرارهـا ويرتبط بقاؤها ببقاء ذلك المجتمع الذي يعتبر انها صحيحة؛ فليست هناك ديانة مطلقة أو أخلاق مطلقة أو عدالة مطلقة، فكلها أمور نسبية، كما أن القوانين مثل اللغة والعقائد الدينية والنظم الأخلاقية أمور تعاقدية[4].

[٥] لبروتاغوراس رأى فيما يتعلق بالآلهة، فقد كان يقول يجب أن أعلق الحكم على وجودها، لكن في نفس الوقت لا نحارب العبادة والاعتقاد بهم لأن هذه قيم مثل القانون وأن الآلهة توجد عنه من يعتقد بها[5].

ومن ثم فاتهامه بإنكار الآلهة في عبارته التي يقـول فيها: «لا أعلم اذ كانت الآلهة موجودة أم أنها غير موجودة» غير صحيح في رأي بيرنت Burnet فهو لا ينكر الآلهة ولكنه يبحث في حقيقتها على طريقة أهل مدينته، وانه إذا كنا

---

(١) T. Gomperz, OP. Cit., P. 450.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 81.

(٣) Guthrie, OP. Cit., P. 268.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 82.

(٥) Guthrie, OP. Cit., PP. 268/69.

عـاجزين عن بلوغ المعـرفـة اليقينيـة عن الآلهـة فيجب التسليم بـالعبـادات الجارية[1].

ويرى البعض أن عبارة بروتاغوراس التي ورد ذكرها في كتابه عن الآلهة لا تحمل أي معنى يدل على الإلحاد لأن الإنكار هنـا لا يرتفـع إلى الإيمان بحقيقة ثابتة ثم محاولة الخروج عليها فهذا أمر لا يساير أسلوب بروتاغوراس في المعرفة، بل يبدو أنه قصد ـ على افتراض صحة نسبة العبارة إليه ـ إيضاح فكرة أن إدراك الآلهة والإحاطة بها أمر لا يتيسر للبشر لأنهم قاصـرون عن معرفـة كهذه؛ ويستطرد قائلاً: إن سقراط الأفلاطوني الذي وضـع عبارة على لسـان الرجل في محاورة اسمها «بروتاغوراس» تقول: «من الصفات الشريرة الإلحاد والـظلم فهما أمـران يوصفـان على وجه العمـوم بـأنهمـا مضـادات للفضيلة والسياسة»[2].

[٦] أشار بروتاغوراس إلى مباديء التربية في كتابه «عن الفضائل» ويذكر زيلر[3] Zeller جملاً قليلة أهمها:

- التعليم يحتاج إلى مواهب طبيعية وممارسة.
- ينبغي للإنسان أن يبدأ التعليم في شبابه.
- لا قيمة ولا أثر للتعليم في الروح دون أن يتغلغل في أعماقها.
- العقاب أمر ضروري من أجل التطوير في حين أن الانتقام أمر مرفوض.

وكان بروتاغوراس يضع النظام الاجتماعي فوق الاختلافات الفردية وكان يعتقد أن كرامة الإنسان تقوم على الرابطة التي تربطه ببني الإنسان الآخرين وتجعله قادراً على ممارسة الحياة المدنية؛ فما يرفع الإنسان فوق الحيوانية هو القوانين والمؤسسات الاجتماعية، فـالبشر جميعـاً يشاركـون بالعـدالة بفضـل جوهرهم الإنساني بالذات[4].

---

(١) Burnet, OP. Cit., PP. 117/18.

(٢) انظر، جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ص ١٣٥/١٣٦.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 83.

(٤) شارل ڤرنر، مرجع سابق، ص ٥٥.

أي أن بروتاغوراس وضع الإنسان في مرتبة أعلى من مرتبة الحيوانات ـ ليس بسبب صفاته الفيزيقية ـ ولكن بصفاته العقلية، فقد تجاوز مرحلة الحيوانية واستحدث الوسائل الضرورية لحفظ بقائه ووجوده مثل المساكن والملابس وخلافه، كما أنه قد اخترع الدين والدولة، فإنه من هذه الزاوية يعد حيواناً سياسياً(1).

[٧] لبروتاغوراس رأي في الفن ذكره في كتابه «الحجج المتضادة» إذ يعتبر أن المرء يكتسبه عن طريق الخبرة والتعليم، وليس موهبة إلهية تميز الفنان عن غيره من البشر، ولا غرو فهذا الرأي يتمشى مع فلسفته التي تتخذ من الإنسان نقطة بداية لها؛ كما أنه أول من نبه إلى أن الفن ليس وحياً سماوياً، بل هو ظاهرة إنسانية يدخل فيها عامل الصنعة والإرادة(2).

ـ تعقيب:

يتضح اذن من عرضنا لآراء بروتاغوراس انه كان شخصية متعددة المواهب إذ برع في فنون وعلوم كثيرة، وحمل لواء التعليم السماعي في القرن الخامس ق. م في بلاد اليونان، وكان رائداً للفلسفة الإنسانية في مقابل الفلسفة الطبيعية النظرية والمدافع عن الشرائع الوضعية والقوانين المتعارفة في مقابل قوانين الطبيعة، فلا غرو أن يكون بحق هو زعيم السوفسطائية ورائدها الأول بلا منازع(3).

أثرً في ديمقريطس زميله الأصغر وبخاصة في نظرية المعرفة وفلسفة الحضارة كما امتد تأثيره إلى أفلاطون وبخاصة في آرائه عن السياسة والتربية، ولقد شهد له أفلاطون بهذا التأثير وأكد أن شهرته وسمعته سوف تعيش طويلاً بعده، بيد أنها كانت سمعة محاطة بالظلال لأنه حين صرح بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، ترتب على ذلك القول بالنسبية في المعرفة، فكان بذلك

---

(1) Zeller, OP. Cit., P. 82.

(2) بنيامين جويت، مرجع سابق، ص ٢٣.

(3) انظر، علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ٢٢١.

رائداً للحكمة الظاهرة لا الحكمة الحقيقية: الفلسفة[١]. على أن لأفلاطون محاورة تحمل اسم (بروتاغوراس) أقدم من ثياتيتوس يورد فيها كافة آرائه في المعرفة والفضيلة والعدالة والسياسة وغيرها وكلها تتخذ من الإنسان مبدءاً جوهرياً، فالإنسان يتعلم الفضيلة ويكتسبها بالمران ان بذل جهده وهي ليست شيئاً طبيعياً بل شيئاً ينمو إرادياً؛ ثم يتكلم عن صفات أخرى يكتسبها الإنسان من تعلمه طوال حياته مثل الحكمة والعدالة والوقار والخير وعن صفات أخرى تعارضها مثل صفات الإلحاد والظلم والدنس والطيش والقبح ويورد لكل هذه الصفات تعريفات دقيقة يناقشه فيها سقراط بطريقة التوليد فيحاول معارضته وإقناعه بغير ما يعتقد ولكننا في النهاية نخرج بآراء سديدة لبروتاغوراس تبين موقفه من هذه القضايا التي شغلت الفكر في عصره[٢].

٢ ـ جورجياس وتلاميذه:

ـ حياته وأعماله:

جورجياس هو ثاني رواد الجيل الأول من السوفسطائيين، وهو معاصر لبروتاغوراس، ولد في مدينة ليونتيوم من أعمال صقلية حوالي ٤٨٠ ق. م أو بعد ذلك بسنوات قليلة، ويقال إنه كان تلميذاً لأنباذ وقليس في صباه ولعل ذلك سبب عنايته واهتمامه بالطب[٣].

اتهمه بروتاغوراس بأنه يضيع وقت تلاميذه في جزئيات لا فائدة منها، وكان يهدف إلى تكوين المتحدث اللبق وتعليم فن الإقناع، إذ المهارة عنده في الكلمة (لوجوس) وهو الطريق إلى قوة الشخصية؛ على أن هذا الفن قد يكون خداعاً لكن الخداع قد يوجه لهدف طيب مثل الشعر والدراما[٤].

اشتهر جورجياس أكثر من غيره بفن الخطابة وتعليمها وفن الإقناع في أي ميدان، في دراسة الطبيعة أو أي موضوع فلسفي آخر وليس فقط في مجال

(١) Zeller, OP. Cit., P. 83.

(٢) انظر، بنيامين جويت، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٣) Guthrie, OP. Cit., P. 270.

(٤) Ibid, P. 270.

السياسة وساحات القضاء؛ ومن بين نصائحه أن الإقناع يؤتى ثماره إذا اقتضت الفرص أي أدركت الوقت المناسب[1].

قدم أثينا عام ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوسة فخلب لباب الأثينيين ببلاغته ويصوره أفلاطون في الحوار المعنون باسمه مفاخراً بمقدرته على الإجابة عن أي سؤال يلقي عليه[2].

ويذكر أفلاطون أن أرستيبوس (غير القورينائي) وميتون وبروكسينوس وأيسقراط وبولس من أشهر تلامذته، بينما كان بركليز وزوجته، وثيوكيديس وكريتاس من معجبيه؛ ويقال أن صورة جورجياس وهو ينظر إلى كرة فلكية كانت منقوشة على قبر أيسقراط.

دعى جورجياس إلى دلفي لإلقاء خطبة قوبلت بالاستحسان العظيم وأثارت حماسة الجماهير حتى لقد نصبوا له تمثالاً من الذهب الخالص في معبد دلفي عام ٤٢٠ ق. م[3].

ومن أشهر مؤلفاته: كتاب (في الطبيعة) أو اللاوجود، وفيه نقض النظرية الإيلية، وكتاب آخر عن (فن الخطابة) وهو عبارة عن نصائح في هذا الفن[4].

على أنه من المحتمل أن يكون جورجياس قد كتب مؤلفاً عن البصريات شرح فيه نظرية المرايا العاكسة والعدسات الحارقة[5].

ويقال انه مات في تساليا وقد قاربت سنة المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخمت ثروته[6].

---

(١) Guthrie. OP. Cit., P. 271.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ص ٢٧٧/٢٧٨.

(٤) Guthrie. OP. Cit., P. 270.

(٥) Zeller. OP. Cit., P. 86.

وانظر: Copleston, Op. Cit., P. 113.

(٦) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٤٨.

ـ آراؤه:

يمكننا عرض أهم آراء جورجياس على النحو التالي:

[أ] في الوجود والمعرفة:

كتب جورجياس مؤلفه الرئيسي (في اللاّوجود) أو الطبيعة لإظهار مقدرته الفائقة بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في فن الجدل، وضمَّن هذا الكتاب ثلاث قضايا رئيسية هي[1]:

الأولى: لا يوجد شيء على الإطلاق.

الثانية: وحتى إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته.

والثالثة: وإذا أمكن معرفة شيء فلا نستطيع نقل أو إيصال هذه المعرفة للآخرين لأنها نسبية.

فكأن فلسفته شبيهة بفلسفة بروتاغوراس، إذا كانت توجد حقيقة صحيحة فإنه يجب توصيلها؛ لا توجد حقيقة مطلقة؛ إننا دائماً تحت رحمة الظن وتصبح الحقيقة بالنسبة لكل منا ما تكون موضوع إقناعه.

وجورجياس يوجه هذه النظرية للرد على الايلية القائلة ان الوجود واحد ثابت ندركه بعقل لا يخطيء في مقابل عالم متغير من الظواهر؛ ذلك أن بارمينيدس يستخدم فعل الكينونة خطأ حين يدل به على الوجود الثابت. وإذا كانت توجد حقيقة فعلاً فلن نستطيع إدراكها؛ ولو استطعنا إدراكها فلن نستطيع توصيلها للآخرين، فنحن نعيش في عالم يكون الظن (دوكسا) فيه مقولة أساسية ولا يوجد معيار دقيق للتحقق من صدقه أو كذبه[2].

ويسوق جورجياس حججاً كثيرة لتأييد رأيه هذا متأثراً في ذلك بالايليين وبصفة خاصة طريقة زينون في الجدل، نوردها فيما يلي:

القضية الأولى: لا يوجد شيء على الإطلاق: فإذا وجد شيء ما فيجب

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 86.

وانظر: Copleston, OP. Cit., PP. 113/14.

(٢) Guthrie, OP. Cit., PP. 272/73.

أن يكون وجوداً أو لا وجوداً أو مزيجاً من الإثنين في وقت واحد.

ـ لا يمكن أن يكـون لا وجوداً لأن الـلاّوجود لا وجـود له، إذا وجـد (الوجود) لكان وجوداً ولا وجوداً في وقت واحد وهذا محال.

ـ ولا يمكن أن يكون وجوداً لأن الوجود غير موجود، إذ لو كان (الوجود) موجوداً لوجب أن يكون إما أزلياً أو محدثاً أو أزلياً ومحدثاً في وقت واحد.

ـ فإذا كان قديماً فهذا يعني أن ليس له مبدأ، وأنه لا متناه، ولكنه محوى بالضرورة في مكان، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهياً، وأذن فليس الوجود قديماً.

ـ أما إن كان حادثاً، فأما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود: ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال أنـه حدث لأنـه كان موجوداً في الشيء الذي أحدثه، فهو اذن قديم.

وفي الفرض الثاني: الامتناع واضح.

القضية الثانية: إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته.

يقول جورجيـاس: انه لكي نعـرف وجود الأشيـاء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره؛ ولكن هذا باطل فكثيراً ما تخدعنا حواسنا، وكثيراً ما تركب المخيلة صوراً لا حقيقة لها.

أما القضية الثالثة: إذا عرفنا شيء فلا نستطيع نقل هذه المعرفة للآخرين لأنها نسبية؛ هذه القضية ترجع حجته فيها إلى وسيلة التفاهم بين الناس وهي اللغة، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضيعة أي رموز، وليست مشابهة لـلأشياء المفروض علمها، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع والعكس بالعكس: فإن ما هو موجود خارجاً عنه مغاير للألفاظ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء؛ فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان[1].

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص.ص ٤٨/٤٩.

هكذا اصطنع جورجياس الجدل الأيلي لكي يبرهن على نقيض القضايا التي نادى بها كل من بارمنيدس وزينون، وبين أنه من الممكن استخدام الجدل للبرهان على قضية وعلى نقيضها في وقت واحد، ومضى جورجياش بالشك حتى غايته القصوى، فأنكر وجود أي مقياس للحقيقة لأنه فيما يقول سكتوس امبريقوس: «لا يمكن أن يوجد مقياس لشيء لا وجود له ولا تمكن معرفته ولا يمكن نقله من شخص إلى آخر».

فلا فائدة من الفلسفة في رأي جورجياس لأنها تبحث عن الحقيقة المطلقة التي لا وجود لها، ولذلك كانت دعوته إلى هجر الفلسفة وتوجيه الاهتمام إلى أبحاث مفيدة للإنسان؛ وقد هجرها ليتوفر على الخطابة ووضع أسسها ومبادئها مما جعله أرسطو مؤسسها[1].

ب ـ في الخطابة ونظرية الحق للأقوى:

اهتم جورجياس بفن الخطابة ولم يدعى مثل بقية السوفسطائيين أنه يعلم الفضيلة، وتركز اهتمامه باعتباره أشهر خطيب سوفسطائي ـ في صياغة العبارة واختيار اللفظ واستعمال الكلمات الشعرية ليؤثر بذلك على المستمع ويتلاعب بعواطفه، وكان يظن أن استعمال الأضداد هو خير وسيلة لتقوية التراكيب ولذلك أكثر من استخدام الأضداد في خطبه وحاول قدر الإمكان أن يبدأها وينهيها بنغمات متشابهة ويجعلها متسامية المقاطع فكان بذلك أول خطيب ينبرى لإظهار أهمية الخطابة باعتبارها من أهم مقومات الممثل والسياسي بمالها من قدرة على التأثير والإقناع، وكان يعتبر الألفاظ والمهارة اللفظية ركناً مهماً لا في الخطابة وحسب، بل في التربية والتعليم أيضاً، تستوى في ذلك مع الشعر إن لم تفقه[2].

ولقد عرف جورجياس المأساة بقوله: إنها شعر موزون يسحر الألباب ويستولي على الناس ويقنعهم ويثير فيهم الخوف من مصير الشخصيات، التي

(١) كرم متي، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) محمد صقر خفاجة، تاريخ الأدب اليوناني، ص ١٤١.

يصورها الشاعر ويبعث فيهم الشفقة عليها، وهذا ما وصـل إليه أرسـطو فيما بعد[١].

وتتلخص طريقة جورجياس في تعليم الخطابة في أنه كان يعد لتلاميذه نماذج من الخطب يحفظونها عن ظهر قلب ويستعملون ما فيها من عبارات رنانة بحسب الأحوال، وقد انتقده أفلاطون قائلاً: بأن فنه لا يطلب الحقيقـة، بل يعني بالظاهر كالطاهي الذي يعمد إلى تزويق الطعام ويعني بمظهره حتى يفتح الشهية ولكنه لا يعرف قيمة الغذاء الحقيقية؛ وقد انتقده أيضاً أرسطو ساخراً بقوله: إن مثل جورجياس في تعليم الخطابة مَثَل وصانع الأحذية الذي يقدم لصبيانه عدداً كبيراً من الأحذية المصنوعة بدلاً من تعليمهم أسرار صناعتها[٢].

ـ له نظريتان فيما يتعلق بالقانون الطبيعي إحداهما من المحـاورة التي تحمل اسمه لأفلاطون وتأتي على لسان تلميـذه كاليكليس هي نـظرية الحق للأقوى وطبقاً لهذه النظرية فإن الأخلاقيات والقوانين هي عمـل الضعفاء من البشر، بيد أن الطبيعة والتاريخ لا يتفقان مع هذا، فالرجل القوي سيعرف ذلك حين يتحقق من الخداع، خداع البشر وسيحطم مـا أقامـوه حولـه من القيود وسيجعل من نفسه سيداً على الضعفاء وبذلك يسود قانون الطبيعة بين البشر[٣].

أما النظرية الثانية فتذهب إلى أن الطبيعة كما تتجلى في البشر أنانية واعتداد بالذات ورغبة في المتعة والسلطان، فالرجل القوي هو الذي يعرف كيف تساس المدن ومن حقه أن يتولى حكمها؛ وليست القوة في كبح جماح النفس والزهد في رغباتها؛ فهذا الزهد أو على الأقل هذا الاعتدال مظهر من مظاهر الضعف وخور العزيمة وهو بالعامة أليق، ويجب على الرجل القوي أن يكون شديـد النزوع وأن يشبع رغباته إلى التمام، أما ذلك الذي لا يشتهي شيئاً وليست له رغبات فهو كالحجر، فهذه هي طبيعة الحياة: نزوع ورغبة وشهوة وقوة تدفع إلى تحقيقها ليشعر المرء باللذة ويبلغ السعادة، وتلك نظرية أخلاقية لدى جورجياس

---

(١) بنيامين جويت، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 88.

عارضها أفلاطون وأرسطو فيما بعد[1]. وكان كريتاس تلميذ جورجياس من اتباع نظرية الحق للأقوى بالإضافة إلى زميله كالكليس قد ذهب إلى أن القوانين ليست إلّا أداة شعبية لترويض الأقوياء[2].

ولكن برغم شيوع هذه الآراء الخطيرة عن القانون الطبيعي فقد وجدت من يعارضها بقوة لدى تلميذين من تلامذة جورجياس وهما ليكوفرون Lycophron الذي ذهب في الشك إلى حد بعيد ـ أعلن أن النُبل لا يمثل أكثر من خجل أو عار أجوف (فارغ) وأن البشر متساوون سواء أكان لهم أسلاف أم لا، كما أنه أول من عارض فكرة القوة بمذهب العقد الاجتماعي حيث قرر أن القانون هو عقد لضمان الحق، غير أنه لا يجعل المواطنين عادلين وأخلاقيين[3].

أما تلميذه الآخر فهو الكيداماس الإيلي ـ Alcidamas of Elea فقد طالب بتحرير الرقيق باسم القانون الطبيعي حيث يقول «لقد خلق الله البشر أحراراً، وأن الطبيعة لم تحوّل أحداً إلى العبودية»[4].

ولا شك أن الحركة الخاصة بسبي النساء في الثلث الأخير من القرن الخامس والتي لدينا عنها دليل غير مباشر عند أريستوفانيس ويوربيدس مرتبطة أيضاً بهذا التطور في نظرية القانون الطبيعي[5].

ويقال ان جورجياس كان أول من اكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر في نفس أي شاب، ولذلك فقد أقام منهجه في الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء، وعرف أيضاً عنه انه أفاض عن تضليل الحواس وخداعها وكيف أنها قاصرة عن أن تكون أدوات صالحة للمعرفة[6].

---

(١) انظر، الأهواني، مرجع سابق، ص ص ٢٨٧/٢٨٨.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 88.

(٣) Ibid., P. 89.

(٤) Aristotle, Rhet. III, P. 1406 b. II, 1406 a, 22.
نقلاً عن Zeller, OP. Cit, P. 89.

(٥) Ibid, P. 89.

(٦) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ١٠٥.

ـ تعقيب :

يتضح من عرضنا لآراء جورجياس في الوجود والمعرفة أنها تهدف إلى نقد بل وإبطال مذاهب الفلاسفة السابقين عليه، فقد انتقد بأرميندس وحجج الإيليين في أن الوجود واحد كما أنه هدم حجة القائلين بالكثرة؛ فضلاً عن أنه هاجم أنباذ وقليس في استناد المعرفة إلى الإدراك الحسي، وبذلك أنكر جورجياس الوجود ومعرفة الموجودات وأنكر صلة اللغة بالفكر وإمكان الحكم على الأشياء؛ ومن ثم فقد كتب أفلاطون محاورة السوفسطائي استهدف منها الرد على جورجياس بوجه خاص.

أما عن آرائه الأخلاقية والسياسية والدينية فلم تسلم من المعارضة والنقد فقد سبق أن عارضها بعض تلامذته، كما أن الفكر الفلسفي قد حكم على هذه الآراء بالطرد من دائرته بفضل ما اختطه سقراط وأفلاطون من تمييز بين الفلسفة والسفسطة ثم كانت نظرية أفلاطون السياسية في محاورة الجمهورية نقضاً تاماً لهذه الآراء وإقامة السياسة على أساس أخلاقي بحت[1].

٣ ـ بروديكوس :

ـ حياته وأعماله :

كان تلميذاً لبروتاغوراس وأفضل منه سمعة وأرجح عقلاً؛ ولد في جزيرة خيوس في الجنوب الغربي من ساحل آسيا الصغرى والتي كان ينتمي إليها الشاعر العظيم سيمونيدس؛ وقد تميز سكان هذه المدينة بنزعتهم التشاؤمية التي غلبت عليه في حياته، وتلك النزعة كان لها أثرها في نفسه فقد دفعته إلى تحذير الشباب من الانصراف إلى حياة المتعة واللذة، وحثهم على العمل الجاد للتغلب على مصاعب الحياة، وهذا سر امتداح أفلاطون له واستحسان بعض آرائه[2].

(١) انظر، علي سامي النشار وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 83.

وانظر: Copleston, OP. Cit., P. 112.

وأيضاً: Guthrie, OP. Cit., P. 278.

التقى بسقراط في بيت كالياس حيث دارت محاورة بروتاغوراس ويعترف سقراط فيها بأنه تلمذ له ولكن يبدو أن الحوار كان موجهاً إلى اللغة والمترادفات واشتقاق الألفاظ[١].

ويذكر أفلاطون أن بروديكوس قد وفد إلى أثينا سفيراً لمدينة خيوس وخطب أمام مجلس الخمسمائة خطاباً عظيماً أكسبه شهرة عظيمة أمام المجلس، كما كان يعلم الخطابة للشباب مقابل مبالغ باهظة[٢].

افتتح بروديكوس مدرسة في أثينا وأولى اهتماماً خاصاً لعلم المترادفات وللدقة اللغوية، وعلى ذلك يعد مؤسس علم المترادفات في الفكر القديم.

وكان سقراط يبعث إليه من الشباب ممن كانوا يرغبون في تعلم النحو وأسرار اللغة وكان من أشهر تلامذته الذين كانوا يستمعون إليه في منزل كالياس أجاثون وبوزانياس، ويوربيدس وأيزوقراط وثراسيماخوس؛ ويقال ان أرسطو قد حضر دروسه وأخذ عنه أسطورة هرقل الذي كان يتردد بين الرذيلة والفضيلة[٣].

اتهم بروديكوس بالإلحاد وبإفساد الشباب فأجبر على تجرع السم تماماً مثل سقراط، وكانت وفاته حوالي ٣٩٩ ق. م[٤].

ومن أبرز أعماله «عن الطبيعة» ولا نكاد نعلم عنه شيئاً، وله كتاب آخر بعنوان «مدائح الفقر» ولا نعلم أيضاً عن فحواه شيئاً، بيد أن أكسانوفان قد لخص آراءه الأخلاقية في القصة المسماة (اختيار هرقل) والتي كان يقدمها

---

(١) Plato, Protagoras, 340.
وانظر: Guthrie, OP. Cit., P. 274.

(٢) Plato, Hipp. Maj., 282 C.
وانظر، Guthrie, OP. Cit., P. 275.
وأيضاً، Zeller, OP. Cit., P. 85.

(٣) Plato, Theaet., 151 b.
وانظر؛ Copleston, OP. Cit., PP. 112/113.

(٤) جورج طرابيشي؛ معجم الفلاسفة، ص ١٥٤.
وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 84.

لتلاميذه للعظة وإظهار المقدرة وفيها يحذر الشباب من الانهماك في طلب اللذات والتكالب عليها، ويحثهم على العمل الجاد لمواجهة أعباء الحياة ومصاعبها وفي ذلك خير الفرد وصلاح المدنية[١].

ـ آراؤه:

تتلخص آراء بروديكوس فيما يلي:

(أ) موقفه من الألوهية (نظريته في أصل الدين وتطوره):

تميز بروديكوس عن أستاذه بروتاغوراس بنظرية جديدة عن نشأة الدين وتطوره، يذكر فيها أن الإنسان في المرحلة البدائية الأولى قد ألّه الأشياء التي وجد فيها منفعته كالشمس والقمر والأنهار والبحيرات والتلال والفواكه تماماً كما ألّه المصريون القدماء النيل؛ ثم ظهرت مرحلة أخرى أكثر تطوراً متصلة بالزراعة حيث ظهرت الزراعة والأعمال المعدنية وغيرها وعُبدت بعض الآلهة مثل (ديميتر)(*) و (ديونيسوس)(**) و (هيفاستيوس)(***) وغيرها ولهذا نشأت الألوهية حيث استقر الإنسان على الأرض وتعلم الزراعة؛ وهذه الآراء التي أدلى بها بروديكوس أدت به إلى اعتبار العبادة أمراً خرافياً لا قيمة له، وبسبب ذلك دخل في صراع مع السلطات الأثينية مما أدى إلى إدانته وطرده وإبعاده من اليونان بتهمة إفساد الشباب بعرضه مثل هذه الآراء عليهم[٢].

ولكن يلاحظ أنه برغم هذه الآراء الخطيرة التي أذاعها بروديكوس حول

---

(١) Guthrie, OP. Cit., P. 277.

(*) كيريس اللاتينية، أخت زيوس، ربة حبوب الزرع، الأم الحزينة في الأسطورة الإغريقية، بكاءة على ابنتها كوري التي اختطفتها هاديس ربة الأسرار الأليوسية مع ابنتها. الرمز = مشعل وسنبلة قمح.

(**) باخوس اللاتيني، ابن زيوس وسيملي، رب التفريج العاطفي والدراما والكرم، عبدته مياندات (النساء المتوحشات) حامي طيبه. الرمز = كرمه.

(***) فولكان اللاتيني بن زيوس وهيرا رب كور الصناعة أعرج الرمز = مطرقه.

انظر؛ صمويل كريمر، أساطير العالم القديم، ص ٢٤١.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 84.

وانظر؛ Guthrie, OP. Cit., P. 279.

الدين وشعائره ـ والتي أدت إلى طرده من أثينا ـ إلا أنها تدل دلالة قاطعة على مدى اهتمام السوفسطائيين بدراسة الأنظمة الاجتماعية للحضارات المختلفة، فضلاً عن تعمق بروديكوس في بحث الإنسان والتماس الطبيعة الأولى التي تصدر عنها سائر مظاهره الاجتماعية مما يؤيد نزعة السوفسطائيين في التقابل بين الطبيعة والقوانين(١).

(ب) آراؤه في مجال اللغويات والنقد:

برع السوفسطائيون في ميادين عديدة تمثلت في النقد والجدل والأدب والخطابة والأخلاق والسياسة وغيرها.

ولقد اهتم بروديكوس بالنقد كأستاذه بروتاغوراس وكانت أبحاثهما فيه تهدف إلى إخراج الآراء النقدية عند هوميروس وهزيود وبندار، وتعتبر ما جاء في أعمالهم مقدمات إلى النقد وليس النقد نفسه إذ جاءت أحكامهم متناثرة ولا تقوم على أسس نقدية ناضجة(٢).

كما أن تصنيفاته لأجزاء الكلام إلى أسماء وأدوات وأفعال وأسماء أفعال ومفعول وحروف، كانت البداية الأولى للنحو العلمي في الغرب(٣).

وتمييزه بين المترادفات لتحديد مدلول الألفاظ جعل منه بمثابة المؤسس لعلم المترادفات؛ ذلك التمييز الذي كان له وقع السحر على معاصريه، إذ كان مرجعاً للمتحاورين في محاورة بروتاغوراس ومنهم سقراط(٤).

٤ ـ هيبياس:

من مدينة أليس Elis عاش في أواخر القرن الخامس وقد ذكره أفلاطون في محاورة «الدفاع» مما يدل دلالة قاطعة على أنه كان حياً يعلم عام

---

(١) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق، ص ٢٣٠ وانظر، أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ٣٠٨.

(٢) بنيامين جويت، مرجع سابق، ص ١٧.

(٣) L. D. Buck, Comparative Grammar of Greek and Latin, Chicago, 1933, PP. 168/69.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 85.

٣٩٩ ق. م وهي السنة التي أعدم فيها سقراط؛ وقيل إنه أصغر سناً من بروتاغوراس وأنه عمّر طويلاً، واشتهر بأنه كان دائباً على الحضور في الألعاب الأوليمبية[١].

وكان ينزل في أثينا عند كالياس، وقد جمع ثروة كبيرة أكثر من بروتاغوراس ولكنه لم يأخذ من أسبرطة مالاً لأن أهلها لا يعطون أجراً على التعليم[٢].

كان هيبياس شخصية متعددة المواهب إذ شغل نفسه بعلوم كثيرة كالرياضة والفلك والنحو واللغة والموسيقى والتصوير والنحت وكان يعلم أهل أسبرطة الذين لا يحفلون بالخطابة والعلم الطبيعي التاريخ فضلاً عن أنه كان ماهراً في كثير من الحرف والصناعات، ويقال أنه وفد ذات مرة إلى الألعاب الأوليمبية يلبس ملابس من صنع يديه، وكذلك سائر ما يحمل الخاتم، وغصا من الزيتون والحذاء والقميص والعباءة[٣].

كان هيبياس يعتمد على الأساطير الشائعة وعلى قصائد هوميروس وهزيود في استخلاص تاريخ الإغريق، ولم تقف دراسته عند حد نقد لغة هوميروس ونظمه، بل بحث شخصيات الإلياذة، فذهب إلى أن أخيل أشجعهم وأوديسيوس أكثرهم دهاءً ومكراً، بينما نسطوراً أحكمهم.

وكان أيضاً عاماً بالرياضة، وينسب إليه اكتشاف طريقة تقسيم الزاوية القائمة ثلاثة أقسام وتربيع الدائرة[٤].

دوّن أفلاطون محاورة تحمل اسمه؛ تدور حول ماهية الجمال حيث يناقش فيها سقراط فكرة الجمال مع هيبياس، وتعد هذه المحاورة من أوائل

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 85.

(٢) Burnet, OP. Cit., P. 118.

(٣) أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ٣٠١.
وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 85.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 85.
وراجع: K. Freeman, OP. Cit., PP. 385/88.

أعمال أفلاطون، كان هيبياس - خلافاً لبروتاغوراس وجورجياس وبروديكوس - لا يجيد فن الحوار أو الجدل ويتضح ذلك من تحديداته لمفهوم الجمال كما ورد في محاورة «هيبياس الأكبر» حيث يقدم أربعة تعريفات للجمال هي[(١)]:

التعريف الأول: أن الجميل هو العذراء الجميلة، ويعترض سقراط على هذا التعريف، لأن هناك أشياء جميلة كالقيثارة مثلاً وهي ليست فتاة.

التعريف الثاني: إن الجمال يكون في الأشياء المُذهّبة، بيد أن تمثال فيدياس الذي صوره عن الإلهة أثينا مع أنه غاية في الجمال فإنه ليس مصنوعاً من الذهب وإنما من العاج.

التعريف الثالث: أن الجميل هو الملائم، فالملعقة الخشبية أكثر ملاءمة لتناول الحساء الساخن من المعلقة الذهبية.

أما التعريف الرابع: إن الجميل هو النافع، ويعترض سقراط على هذه التعريفات جميعاً ولا ينتهي بنتيجة حاسمة.

قدم هيبياس دراسة عن تاريخ الحضارة وأفرد لها عملاً بعنوان (في أنساب الشعوب) وهو قائمة بأسماء المنتصرين من أبطال الأوليمبياد؛ كما صاغ مبدأ الاكتفاء الذاتي كهدف أخلاقي - لا بمعنى التحرر من الحاجة - ولكن لمحاولة الاستقلال عن الناس أي أن ينتج كل ما يحتاج إليه. وكان يعتقد بأن القانون يمثل عنفاً أمام حاجات الطبيعة ولم يكن ينظر إليه كحاكم شرعي مثل بندار، والقانون الصالح في نظره يقاس بصلاحيته أمام القانون الطبيعي؛ ولقد جاوزت نظرته إلى القانون حدود الأوضاع في بلاد اليونان متطلعها إلى مجتمع حر من البشر وكانت هذه الدعوة بداية الفكرة الخاصة بالمواطنة العالمية[(٢)].

- تعقيب:

يتبين لنا من عرضنا لآراء كل بروديكوس وهيبياس وغيرهما انهم يميلون إلى اتجاه الطبيعيين من الفلاسفة الأيونيين الذين كانوا أول من حاول تفسير

---

(١) أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٢) انظر؛ Zeller, OP. Cit., PP. 85/86.

ظواهر الطبيعة، ولقد امتد تأثير هـذا الاتجاه الـطبيعي بعد ذلـك عند صغـار السقراطيين وعلى رأسهم أنتستين الكلبي ثم سرى إلى الـرواقية من بعـدهم أولئك الذين دعوا إلى الأخاء العالمي والعيش وفقاً للطبيعـة، ونبذوا كـل ما يتعارض معها من قوانين وضعية فلم يكونوا على هذا الأساس سقراطيين بقدر ما كانوا في نزعتهم هذه اتباعاً لهؤلاء السـوفسطائيين الـطبيعيين الذين عـارضوا سقراط فحمل عليهم حملتـه الكبرى وحارب طبيعتهم بكل ما أوتي من قوة[1].

رابعاً: السوفسطائية في ميزان النقد:

أثرت السوفسطائية تأثيراً بالغاً في سـائر جـوانب الفكر الإنسـاني، في الفلسفة واللغة والأدب والنقد والتاريخ والاجتماع والسياسة؛ فقد وجهت النظر إلى دراسة الإنسان بدلاً من الطبيعة الخارجية وبذلك أصبحت السوفسـطائية تمثل نقطة تحول هامة وخطيرة في تاريخ الفكر الفلسفي لأنها نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية إلى العمق ومن البساطة إلى التعقيد، ومن محيط الدائرة إلى مركزها، فأصبح الإنسان بفضل هذه الخطوة الجبارة في صميم الأشياء بعد أن كان بعيداً عنها، ولا شك أنها خطوة قد ترقبتها الفلسفة طويلاً حتى خطاها كانط في فلسفته النقدية في العصـر الحديث[2]؛ وبـالإضافـة إلى ذلك فقـد وضعت أسس التعليم النظامي للشباب ومن ثم تطورت الخطابـة في مدرسـة أيزوقراط تلميذ جورجياس وأسهمت بنصيب وافر في التعليم اليوناني؛ كما أنها قد ابتكرت ألواناً مختلفة من الأدب لم تكن معروفة وكشفت النقاب عن تذوق الأدب وسر الجمال فيه وأساليب الصناعة، كما تركت السوفسطائية أثراً كبيراً على كتاب التراچيديا والكوميديا في القرن الخامس ذلك القرن الذي شهدت فيـه أثينا عـدداً من نوابـغ الرجـال في الأدب والتاريـخ على حد سـواء مثل أسخيلوس وصوفوكليس ويوربيدس وأريستوفانيس وثيوكيديس وغيرهم[3]، فقد تأثر يوربيدس بيروتاغوراس وبروح التفكير الحر التي سادت عصره ومن ثم نرى

---

(١) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٢) انظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٩٠.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 92.

معالجته للأساطير مشوبة بروح الشك والنقد الهادم، وعلى الرغم من أن أريستوفانيس الشاعر الساخر قد هزأ بسقراط والسوفسطائيين من قبل والفلاسفة إلا أنه كان واحداً منهم، فيصوره أفلاطون في محاورة (المأدبة) صديقاً شديد الود لسقراط، وكذلك كان فيدياس النحات عضواً في جماعة بركليز[1].

ولكن برغم تلك الجوانب الإيجابية للسوفسطائية، إلا أن لها جوانبها السلبية فقد اثاروا الشك وقالوا بالنسبية والفردية ومن ثم جاءت آراؤهم سطحية متهافتة وهدموا القيم الإنسانية في مجال الدين والأخلاق وتلاعبوا بالألفاظ وأثاروا الشكوك حول الأنظمة والسلطات الدينية القائمة وكذلك الأسرة والدولة، وزعزعوا كيان التربية فأثاروا بذلك العديد من المشكلات ولئن أثاروا من المشاكل أكثر مما قدموا من الحلول، فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل إلى إيجاد مثل راسخة في تفكير الإنسان وسلوكه وحسبهم فخراً أنهم قد أنجبوا سقراط[2].

فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها، هي فلسفة حضارة، فلسفة بناءة، ثورة على السلبية وطريقة التفلسف الساذج التي تجعل من الإنسان مجرد كائن متفرج أشبه بجهاز للتسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث، وما قدر القدماء هذه الحركة حق قدرها فراحوا يضربونها في المهد قبل أن يستفحل خطرها، لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز إليه؛ هاجمها سقراط وأفلاطون تماماً كما هوجم كوبرنيق لا لشيء آخر إلّا لأنه قد عرف الحق فجهر به، إنها دعوة طليعية جريئة حقاً لم تسلم من بعض المخاطر، فكل مخاض له مخاطرة، لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة المحدثين أن يقارنوا بين قرن السوفسطائيين وحال أوربا في القرن الثامن عشر عندما تغيرت معالم الحياة فيها بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنها مشاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير[3].

---

(١) برتراندرسل، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 93.

(٣) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص ٩١.

فكأن حركة السوفسطائيين أقرب شبهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة فالقرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوربية يتصفان بصفات متشابهة، وهذه الصفات تتلخص فيما يلي :

١ ـ الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية.

٢ ـ جعل العقل الحكم المطلق في كل شيء.

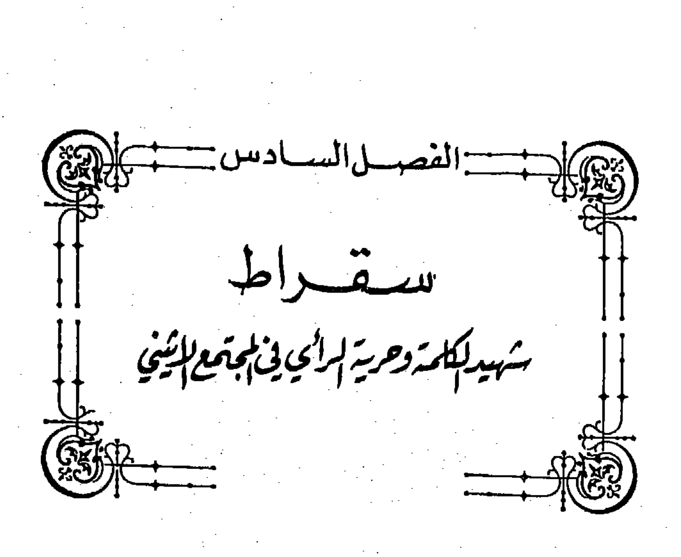
٣ ـ إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل.

٤ ـ النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حريته واستقلاله الأساس لكل تقديم، سواء أكان ذلك في الفن أم في الأخلاق أم في العلم أم في الدين، وهذه الخصائص نجدها واضحة في كلا القرنين وهذا يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة اليونانية[1].

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٨٠.





الفصل السادس

سقراط

شهيد الكلمة وحرية الرأي في المجتمع الأثيني



سقراط

شهيد الكلمة وحرية الرأي في المجتمع الأثيني

أولاً تمهيد:

إذا كان هوميروس معلم الأغريق في طور الأسطورة، فإن سقراط هو معلمها في طور الفلسفة[1]، ولا شك أنه يمثل علاقة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي، فهو على مستوى الفلسفة اليونانية يؤرخ به: قبله وبعده، وهو على مستوى الفكر العالمي أحد أكبر الحكماء القدامى الذين لم يتركوا آثاراً مكتوبة تعرفنا بهم، ومع ذلك يبقى لغزاً محيراً لا ندري إن كنا نعرف عنه القليل أو الكثير[2].

ولد سقراط في أثينا حوالي ٤٧٠ ق. م، وكان أبوه سوفرونيسكوس نحاتاً يصنع التماثيل في الأكروبول، وقد تعلم حرفة أبيه(*) أول الأمر ولكنه هجرها واتجه إلى الحكمة[3].

يُقال أنه علَّم نفسه بنفسه وتلمذ لأرخيلاوس وشغل نفسه بالفلسفة الطبيعية وكان على علاقة بالسوفسطائيين يحضر محاضراتهم ومجالسهم؛ ومصادرنا عنه ثلاث شخصيات معاصرين له هم: أريستوفانيس وكان شاعر هزلياً صور سقراط في رواية السحب كواحد من السوفسطائيين، وأفلاطون وكان

---

(١) أحمد صبحي، فلسفة الحضارة، (الحضارة الإغريقية)، ص ٦١.

(٢) ثيوكاريس كيسيديس؛ سقراط، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت، ص ٥٠.

(*) يقال ان سقراط قام بصنع مجموعة من الكاريت Charites وهي مجموعة تماثيل صغيرة تجسد الآلهة عند اليونانيين في الأكروبول. انظر، ثيوكاريس كيسيديس، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 97.

فيلسوفاً فناناً وضع أعماله في صورة محاورات توارى فيها وراء سقراط ينطقه بـأفكاره ويضيف إليـه ما يشـاء حتى يجعل منـه صورة حيـة للمثـل الأعلى، وأكسينوفون وكان أديباً متفلسفاً جمع مذكرات لسقراط لا ندري لها سنداً وأبرز فيها البساطة المعروفة حتى نزل بها إلى حد التبذل فأخرج صورة تافهة عنه لا تفسر ما كان لسقراط من خطر[1].

كان سقراط شخصيـة غريبة الأطوار، إذ كان نصفه مخلوقاً غريب الهيئة ونصفه الآخر قديساً فهو قصير بدين دميم الخلقة، بارز العين، كبير الأنف واسع الفم بالي الثياب[2]، رأسه أصلع حتى أخمص قدميه الحافيتين، وبدا وكأنه تمثال مقرفص من البرونز، وكانت عباءته غاية في البساطة؛ أما لحيته فكانت شعثاء، في حين بدا أنفه البصلي على أهبة الاستعداد دائماً للتدخل في شؤون الآخرين؛ أما عيناه الثاقبتـان فكانت تشـع منهما نـظرة رحيمة وكـانت شفتاه الغليظتان تفتران عن ابتسامة ساخرة وإن كانت ودية في نفس الوقت[3].

وكانت قوة احتماله الجسمية مساوية لقوة عارضته وشدة مراسه العقلي فبينما كان يخدم في الجيش وهو شاب صغير، كان يمشي فوق الثلج والجليد حافي القدمين، في الوقت الذي كان يتذمر فيه الجنود الآخـرون ويـرتجفون وهم ينتعلون أحذية مبطنة بصوف الغنم، ولم يكن من سقراط إلّا أن يعنفهم على شكواهم ثم يستمر في سيره وهو يغني[4].

كان سقراط يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية وأن الله قد أقامه معلماً ومؤدباً مجانياً عمومياً يرتضي الفقر ويبتعد عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية؛ وكان يجوب الشوارع والطرقات والأسواق ويحاضر الناس من خلال

---

(١) انظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٠.
وأيضاً، Burnet, OP. Cit., PP. 127/28.
وراجع: Zeller, OP. Cit., P. 97.

(٢) Xenophon, Memorabilia, 1, 2, 1.

(٣) Karl Jaspers, Socrates, Buddha, Confucius, Jesus, Translated by Karl Manheim, (From the Great Books, Vol. I, New York, 1957,), P. 5.

(٤) انظر، هنري توماس، مرجع سابق، ص ص ٨٠/٨١.

أسلوب الحوار والجدل(1)؛ وذلك لأنه لم يؤسس مدرسة أو ينشيء حزباً، وكان حديثه موجهاً بصفة خاصة إلى الشباب من أجل توسيع مداركهم بغية الوصول إلى الحقيقة ومن ثم فقد أطلق على نفسه اسم «الذبابة اللآذعة»(2) في صورة بشرية، فأحبه الشباب بينما كرهه الشيوخ لأنه كثيراً ما كان يحرجهم ويجلب سخطهم عليه.

وفي شبابه كانت تحوطه هالة من القداسة أو الغرابة، فكثيراً ما كان يقص على أصدقائه بأنه مستلهم في أعماله بصوت علوي يسميه «الشيطان أو الجن» تماماً كما كان يدعى الأنبياء العبريون من قبل، وأن هذا الصوت أعطاه القدرة على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة - أي كان يوحي إليه بما ينبغي أن يفعل وينهاه عما ينبغي ألاّ يفعل، وكانت تنتابه نوبات غيبوبة يقف في بعض الأحيان عدة ساعات مستغرقاً في أفكاره(3).

وقد عرف عنه منذ فترة وجوده في الجيش أنه أقدر على تحمل الحر والبرد والاستغناء عن الطعام والشراب من أي شخص آخر، كما عرفت عنه شجاعته في القتال، فكان جندياً صادقاً ووطنياً باسلاً فكان له حظ الاشتراك في حربين، دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩؛ والثانية حدثت في سنة ٤٢٢ وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤، فدل في كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية، ويقال انه قد تحمل مخاطرة كبرى من أجل إنقاذ حياة صديقه القبيادس من الموت في إحدى المعارك، وأكسانوفان مرة أخرى(4).

هكذا كان سقراط رجلاً شجاعاً غير هياب في الحرب والسلم على السواء(5).

---

(1) K. Jaspers, OP. Cit., PP. 6/ 7.

(2) Plato, Meno, 80.

(3) ستيس، مرجع سابق، ص ١١٣. وانظر، هنري توماس، مرجع سابق، ص ص ٨١/٨٢.

(4) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥١.

وانظر؛ F. Copleston, OP. Cit., P. 120.

(5) برتراندرسل، حكمة الغرب، ص ٩٨.

لم يكن سقراط يتقاضى أجراً على رسالته التي كلف من أجلها وكان بسيطاً في حياته يقوم على رعاية أسرته من نحت التماثيل حرفة، أما حاجته الخاصة فكانت في غاية البساطة، فكان في وسعه أو بمقدوره أن يعيش على كسرة من الخبز وقلة من ثمر الزيتون ورشفة من النبيذ، وكان يشعر بلذة ومتعة وهو يتناول أقداح الشراب، كما كان في وسعه إذا ما دعي إلى وليمة أن يفوق جميع المدعوين الآخرين في كمية الشراب التي يتناولها على أن الخمر لم تلعب برأسه أبداً[1].

ويعطينا أفلاطون صورة حية لحفل فلسفي أسكرت الحكمة والخمر كل من فيه ما عدا سقراط، وقد استمر الحفل طوال الليل، فلما كان الفجر وجد جميع المدعوين أنفسهم تحت المائدة فيما عدا سقراط الذي طرح ثوبه على كتفيه وغادر القاعة التي أقيمت بها الوليمة ثم خرج إلى قارعة الطريق ليعاود حواره اليومي مع تلاميذه ومعنى ذلك أن سقراط كانت لديه سيطرة عجيبة على جسده[2].

دخل سقراط مجلس الشيوخ فعرف بنزاهته واستقلال الرأي بين الديمقراطيين والأرستقراطيين وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفاً للخطر صامداً للهياج[3].

تميز سقراط بنظرة نقدية لاذعة فقد انتقد النظام الديمقراطي الأثيني الذي تقوم على أكتافه مجموعة من الغوغاء الجاهلة من أصحاب الأصوات مما تأدى به إلى سجنه والحكم عليه بالإعدام، فقد اتهمه القادة السياسيون بمحاولته قلب نظام الحكم في الدولة وإنكار الآلهة والقول بآلهة جديدة وإفساد عقول الشباب وفي الحقيقة كان سقراط صاحب رسالة فهو يحاول إصلاح حال الدولة عن

---

(١) هنري توماس، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٨٣/٨٤.

وانظر؛ برتراندرسل، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٢.

طريق التربية ومحو خرافة تعدد الآلهة وإقامة دعائم دين الإله الواحد[1].

ولقد تقبل سقراط الحكم راضياً مرضياً وتناول الكأس وشربه حتى الثمالة عام ٣٩٩ ق. م، فكان موته بمثابة انتصار كبير تحقق لصالحه وكان تتويجاً لنجاحه في حياته ونجاحاً للفلسفة والفيلسوف[2].

ثانياً: مذهبه الفلسفي:

لم يشيد سقراط أية فلسفة، فلم يكن لديه مذهباً أو نسقاً فلسفياً ينسب إليه ويحمل اسمه في تاريخ الفلسفة، ولم يخضع آراءه للكتابة وذلك لأن العصر الذي وجد فيه تميز بانصراف الناس عن الكتابة والتأليف، فكان عصراً معنياً فقط بكتابة المسرحيات[3]، فالكتابة كما يذكر سقراط كالتصوير تماماً خالية من الحياة وليست الكلمة المكتوبة شبحاً للكلمة الحية المنطوقة المدونة في روح المتعلم[4].

١ ـ اهتمامه بالعلم الطبيعي:

اهتم سقراط في شبابه بمسائل العلم الطبيعي وأنه اطلع على كل النظريات السائدة في أثينا في منتصف القرن الخامس ق. م[5].

يقول سقراط: «حين كنت شاباً يافعاً كنت مهتماً بإلحاح بهذا النوع من المعرفة الذي يطلق عليه اسم «البحث في الطبيعة» فوجدت فيه روعة لا تضاهى فبواسطته يمكن معرفة علل كل شيء، تلك العلل التي تأتي الأشياء بسببها إلى الوجود ثم تختفي أو تستمر في الوجود. . . . وقد انتهيت إلى رأي بهذا الصدد وهو أنه قد ظهر عجزي وعدم استطاعتي الاستمرار في مثل هذا البحث»[6].

ولكن سقراط وجد أن نظرات الفلاسفة الطبيعيين في الكون غير واقية

---

(١) S. Brumbaugh, OP. Cit., P. 131.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 105.

(٣) Burnet, OP. Cit., P. 134.

(٤) Plato, Phaedrus, 275/76.

(٥) Burnet, OP. Cit., P. 133.

(٦) Plato, Phaedrus, 96/97 A.

بالغرض وذلك لأنها فسرت الأشياء تفسيراً آلياً بحتاً، في حين رأى سقراط أن كل شيء هو ما هو لأنه من الأفضل أن يكون كذلك.

ومع أن سقراط قد أعجب بقول أنكساغوراس بفكرة العقل إلّا أنه وجد أنه لم يحسن استخدامه، ذلك لأنه لم يستخدم العقل إلا حين تعذرت عليه التفسيرات الأخرى فلم يكن العقل عنده إلّا إله خارج الآلة[1].

ويلاحظ أن شهادة أفلاطون في فيدون من أن سقراط درس أولاً فلسفات الطبيعة تؤكدها شهادة أريستوفانيس في رواية السحب والذي يصور سقراط بأنه على صلة بالفلسفة الطبيعية وأنه قد تورط في مسائل متعلقة بالظواهر السماوية وأشياء تحت الأرض وينكر الآلهة ويدرس علوم الجدل ويتقاضى أجراً مقابل تدريسه؛ بيد أن سقراط يعلن أنه لم يتطرق إلى المسائل الطبيعية في محادثاته الجدلية، كما أن متهمي سقراط كانوا يسعون إلى الإفادة من الرابطة التي كانت تربطه بأنكساغوراس لكي ينسبوا إليه خطأ أفكار أنكساغوراس الخاصة عن الشمس والقمر[2]. صحيح لقد تأثر سقراط بأنكساغوراس وأعجب به لقوله بالعقل وأنه لم يعط هو ذاته لنظريته النحو الذي تتضمنه، لقد فكر أنه ليس كافياً أن نضع العقل دفعة واحدة في أصل العالم، كان لا بد من إظهار أن الأشياء كلها أيضاً تحمل سمة العقل من حيث هي منظمة على أحسن نحو ممكن ووفقاً لقواعد في التوافق والكمال[3].

لم يهتم سقراط إذن بالطبيعيات والرياضيات كما يجب، وإنما نظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق، وهذا معنى قول شيشرون Cicero عنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي أنه حوّل النظر الفلسفي من الفلك والعناصر إلى النفس[4].

---

(١) Burnet, OP. Cit., P. 236.

(٢) K. Jaspers, OP. Cit., P. 11.

(٣) شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٣.

٢ ـ فكرة الماهيات أو المعاني الثابتة:

اجتهد سقراط في تحديد معاني الألفاظ والمصطلحات تحديداً جامعاً وكان يصنّف الأشياء في أجناس وأنواع وهو أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوصل إليه بالاستقراء فالعلم في نظره يقوم على هاتين الدعامتين[١] : يكتسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، وبذلك مهدً السبيل إلى وضع أسس المنطق لدى أرسطو[٢].

وفضلاً عن ذلك فإن اكتشافه للحد والماهية كان له أكبر الأثر في مصير الفلسفة فقد ميز بوضوح بين موضوع العقل وموضوع الحس وبذلك يعد موجد فلسفة المعاني أو الماهيات لا سيما عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة[٣].

ولقد ردَّ سقراط على آلية الفلاسفة السابقين بفكرته عن الغائية، ويقوم التفسير الغائي عنده في الاعتقاد بأن لكل شيء غاية يسعى إلى بلوغها وفيها يتحقق كما له، وعلى هذا الأساس قال سقراط بأن في الكون مثلاً أو نماذج هي بمثابة غايات أو حدود قصوى تسعى الأشياء المحسوسة إلى الوصول إليها ومحاولة الاقتراب منها ما أمكن، وهي سبب كون الأشياء وفسادها وكل شيء يصير ما هو بسبب اقترابه منه أو مشاركته في مثاله.

فالشيء يصبح جميلاً قدر مشاركته في مثال الجمال أو محاولته الاقتراب منه، وقل في ذلك مثلاً بالنسبة للأشياء الخيّرة والعادلة وبذلك يضع سقراط إرهاصات أو بدايات نظرية المثل لدى أستاذه أفلاطون[٤].

نخلص مما تقدم إلى أن سقراط يعزى إليه الفضل في أنه أول من فهم فهماً واضحاً أن الأشياء لا يمكن تفسيرها بالعناصر المادية التي تتركب منها

---

(١) Aristotle, Meta., 987/1087.

(٢) راجع: F. Copleston, OP. Cit., P. 125.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٤) Burnet, OP. Cit., P. 156.

وإنما تتعلق قبل كل شيء بمبدأ يوجه امتزاج العناصر ويجعلها تؤدي إلى بعض الغايات، فينتهي بكل كائن إلى كماله الخاص به ويربط الكائنات جميعاً بعضها ببعض بروابط متناسقة[1].

٣ ـ النفس الإنسانية:

أعلن سقراط سيطرة النفس على البدن حينما أثبت على هذا النحو تشابه النفس الإنسانية بالعقل الإلهي؛ إذ يقول فيما رواه أكسينوفون: إن النفس هي سيدة البدن، وكما أن العقل الإلهي يحكم على العالم، كذلك النفس تحكم على البدن وتسيّره كما تشاء[2].

وهذه الفكرة ذاتها نجدها في فيدون لأفلاطون، أن النفس تتحكم تحكم السيد في البدن، وفي ذلك تبدو شبيهة بالكائن الإلهي.

ويلاحظ أن الأدلة التي ساقها أفلاطون للبرهنة على خلود النفس في محاورة فيدون، فيها فكرة تعزي إلى سقراط مؤداها بأن النفس بما هي عقل خالص لها القدرة على البقاء بذاتها، بعد فناء البدن[3].

ويمكننا القول أن الطريقة التي مات بها سقراط هي البرهان الأكبر والأكيد على إيمانه بخلود النفس[4].

ولا شك أن سقراط لم يكن أول من أثبت الطبيعة الإلهية للنفس وخلودها، فقد كان هذا عقيدة أصحاب النحلة الأورفية والفيثاغوريين وقد يستحيل علينا أن نقرر إلى أي حد تأثر سقراط بهذه العقيدة؛ فكل ما نعرفه هو أنه كان في تماس في نهاية حياته مع فيثاغوري طيبة من أمثال سيمياس وسيبياس محدثيه في فيدون اللذين كانا تلميذين لفيلولاوس؛ ومن المحتمل أن يكون تأثير الفيثاغورية قد أتى ليقوي من تأثير إنكساغوراس وليجعله يتقبل وجود عقل إلهي هو علة التناسق الموجود في العالم.

---

(١) شارل فرنر، مرجع سابق ص ٦٣.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) Plato. Phaedo. 66.

(٤) شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٦٦.

وليس بإمكاننا أن نشك في أنه قد تأثر بنظرية النفس التي كانت تعلم في الجماعات الأورفية والفيثاغورية، ولكن مهما يكن تأثير هذه النظرية فيه فلا بد لنا من الاعتراف بالقوة الخاصة التي قدم بها النفس في ألوهيتها وخلودها[1].

ويذكر أفلاطون أن أستاذه سقراط كان يعتقد أن الفيلسوف الحق هو الذي لا يهاب الموت وإنما يرحب به بينما الانتحار فعل غير مشروع، وأنه على الإنسان أن ينتظر حتى يقبضه الله، ذلك لأن علاقة الله بالإنسان تشبه إلى حد كبير علاقة الراعي بغنمه، فالراعي يغضب لو أن واحدة من غنمه تحررت عن خط سير القطيع[2].

فالفيلسوف الحق هو الذي لا يشغله عن التفكير في الموت شاغل، إذ الموت هو السبيل إلى تحرير الفكر، ولن تستطيع النفس أن تدرك أي شيء على حقيقته إلا إذا قطعت كل وشيجة تربطها بالجسم لأنه يعوقها عن المعرفة الحقة.

فليس البدن بحال ما هو الذي يوقفها على معاني العدل والخير والجمال، وحينئذ فمتى عجز المرء عن إدراك هذه المعاني بالابصار أو اللمس أو الذوق أو الشم فلا بد له من حس آخر غير تلك الحواس التي لا قوام لها إلّا بالبدن؛ ومن ثم فالإدراك العقلي هو الإدراك حقيقة[3].

٤ ـ الفضيلة:

سبقت الإشارة إلى أن سقراط لم يكوّن نسقاً فلسفياً ينسب إليه وينفرد به وحده في تاريخ الفلسفة، ولم تكن له نظرية متسقة في علم الأخلاق ويعتبر مذهب سقراط في الأخلاق رد فعل لموقف السوفسطائيين الذين أكدوا أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد وما لا يوجد منها، مقياس الخير والشر، الصواب والخطأ، فأصبحت الحقائق نسبية فضلاً عن القيم والمبادىء

(١) انظر، فرنر، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) Plato, Phaedo, 62, C.

(٣) محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. الطبعة الرابعة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩، ص ٣٠.

في مجال الأخلاق نسبية متغيرة بتغير ظروف الزمان والمكان، وعلى ذلك فقد بدت الطبيعة البشرية في نظرهم حشد من الأهواء والشهوات من أجل هذا شرّع الضعفاء والدهماء قوانين الطبيعة لقهر الطبيعة وكبح دوافعها فجاءت هذه القوانين متنافية مع طبائع البشر ومتغيرة وفقاً لتغير زمانها ومكانها وظروفها وجاز للقوى أن يتمرد عليها وأن يعصي حكمها استجابة لهواه فإذا كانت العدالة تقضي أن يسيطر القوى على الضعيف وأن يذعن الضعيف لسيادته أبت قوانين الأخلاق أن تقر العدالة التي تساير طبائع البشر[1].

حاول سقراط هدم النظرية السوفسطائية، فعمل على تحليل بعض المفهومات والمصطلحات الأخلاقية، فبحث في تعاريف لألفاظ أخلاقية واجتماعية مثل: الشجاعة، العدالة، التقوى، ضبط النفس، والصداقة وخصص لكل منها محاورة لما لهذه التعريفات الدقيقة للألفاظ من قيمة كبيرة من التفكير الصحيح.

ولقد وصل سقراط بالعقل إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق، فبدت الطبيعة البشرية في نظره جسماً وعقلاً يسيطر على دوافع الحس ونزواته، وليست مجرد شهوات ولذات كما كان الأمر عند السوفسطائيين[2].

وإذا كان السوفسطائيون قد اعتبروا اللذة غاية للأفعال الإنسانية إذ يعتبر الإنسان سعيداً متى نجح في استخدام ذكائه لإشباع شهواته ورغائبه؛ فإن الأمر خلاف ذلك عند سقراط، فلا تعد اللذة عنده غاية لأفعال الإنسان، فالسعادة عنده تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى، ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدرك خيره أتاه لا محالة لأن الفضيلة وليدة المعرفة، فمتى عرف الإنسان الخير حرص على فعله، ومتى أدرك الشر توخى أن يتجنبه ولا يأتي الشر إلاّ من جهله، وهكذا بدت العلاقة وثيقة بين المعرفة والفضيلة لدى سقراط[3].

---

(١) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية ١٩٧٦، ص ٣١.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ص ٣٣/٣٤.

فالمبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه الأخلاق السقراطية هو أن الفضيلة هي العلم فالتقوى هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الله، والعدالة هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الآخرين، والقناعة أو ضبط النفس هي العلم بما يجب على الإنسان نحو نفسه؛ والفضيلة واحدة حتى ولو اختلفت الأجيال لأن ما يجعل الشيء فاضلاً بالنسبة إلى الإنسان في سن الشباب هو بعينه ما يجعله فاضلاً بالنسبة إليه في سن الشيخوخة. وهنا نلاحظ أن الاختلاف في الحالتين إنما هو اختلاف في التربية والمران، فالتربية إذن شيء أساسي في تكوين الفضائل في الإنسان[1].

ويرى سقراط أن الفضيلة هي الخير، ومعرفة الخير تتجلى في السلوك الصحيح في كل مجالات الحياة ولذلك فليس في مقدور الإنسان أن يتحلى بفضيلة دون أخرى فلا يمكنه أن يكون شجاعاً ومسرفاً في نفس الوقت، ولا تقيا ولا جباناً في وقت واحد؛ فالفضائل إما أن تجتمع في الإنسان معاً أو ترتفع عنه معاً لأن ماهيتها شيء واحد هو معرفة الخير[2].

ويحدد سقراط الفضيلة في (أكسانوفان) بأنها في اتباع الإنسان للقانون وقد طبق هذا عملياً على نفسه فآثر أن يموت من أن ينتهك حرمة القانون؛ بيد أن سقراط كان يرجع المقايس الأخلاقي إلى المنفعة فيقول أن الفضيلة هي ما فيه نفع للإنسان والرذيلة ما فيه أذى يلحق به، فالعدل محمود لأنه يؤدي إلى منفعة الإنسان، والظلم شر لأنه يؤدي إلى الإضرار به؛ وضبط النفس حسن لأنه يؤدي إلى استقلال الإنسان بنفسه وعدم كونه أسيراً للذاته وعبداً لشهواته.

هكذا نجد أن مقياس الأخلاقية هو المنفعة، وهذه المنفعة الفردية خاصة تختص بكل إنسان على حده، فما يبدو للفرد الواحد أنه خير فهو خير، وما يبدو للفرد الآخر أنه شر فهو شر، فليس إذن هناك خير مطلق وشر مطلق - وهنا نلاحظ مدى اقتراب سقراط من السوفسطائيين، لكن شتّان ما بين الأخلاق

---

(١) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩، ص ٤٥.

(٢) Field, The Philosophy of Plato, London 1951, P. 17.

السقراطية والأخلاق السوفسطائية، فالأولى وإن كانت ترجع المقياس أو المعيار الأخلاقي إلى المنفعة فإنما تعني بها السعادة التي تعود على المجموع، بينما الثانية لا تقصد من وراء هذه المنفعة إلاّ سيطرة الإنسان على الآخرين. فالغاية إذن بالنسبة لسقراط هي سيادة المجموع، بينما للسوفسطائيين سيادة الفرد على الجماعة.

وتختلف الأخلاق السقراطية عن الأخلاق السوفسطائية من ناحية الوسيلة، إذ الوسيلة عند السوفسطائيين هي الخطابة بينما عند سقراط هي الديالكتيك؛ كما أن النتيجة أو الغاية مختلفة، فالأولى تؤدي إلى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه، على حين أن الثانية تؤدي إلى البراعة والمهارة فحسب.

ويجعل أفلاطون غاية الأخلاق السقراطية هي السمو الروحي؛ ومن ثم نجد أنفسنا بإزاء موقفين متعارضين بصدد الأخلاق السقراطية؛ الأول لدى أكسانوفان حيث ترتبط الأخلاق بالمنفعة، والثاني عند أفلاطون حيث تهدف إلى السمو الروحي[١].

ويرى بعض المؤرخين أن الأخلاق السقراطية لها هاتين النزعتين المتعارضتين ولا يجب أن نتخذ من هذا التعارض وسيلة لرفض إحدى وجهتي النظر هاتين فمثل هذا قد حدث لغير سقراط، فالفيلسوف الألماني كانط قال في مذهبه الأخلاقي بمبدأ الواجب وهو مبدأ صوري ومطلق وليس تجريبياً ولكن حينما أراد أن يحدد ماهية هذا الواجب التجأ إلى الأشياء التجريبية فقال في القاعدة الأولى من القواعد التي وضعها لتحديد ماهية الواجب «افعل دائماً بطريقة يمكن معها أن يكون مبدأ أفعالك صالحاً لأن يكون مبدءاً عاماً».

وخلاصة القول ان هذه الأخلاق السقراطية فيها هاتان النزعتان المتعارضتان وستكون مهمة أفلاطون وأرسطو بعد أن يمحوا هذا التناقض الذي وقع فيه أستاذهما[٢].

---

(١) انظر، عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص. ص ٤٨/٤٩.

(٢) نفس المرجع السابق ص ص ٤٩/ ٥٠.

ولكن ماذا يقصد سقراط من قوله بأن العلم فضيلة والجهل رذيلة؟ يرى سقراط أن الإنسان مكون من ثنائية روح وجسد، وأن الروح هو ذلك الجزء الذي يجعل الكائن الحي إنساناً ووظيفتها اكتساب المعرفة الحقة، ولذلك إذا حصل المرء على المعرفة كان فاضلاً، وإذا عدمها كان رذيلاً أو شريراً، فالفضيلة تقوم في المعرفة والرذيلة في الجهل.

والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبيّن ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتماً، أما الشهواني فهو عبد تعس، رجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل، وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه للعقل وحبه للخير[1].

بعبارة أخرى ان الشرير إنما يقدم على الشر لجهله بطريق الخير، ولو عرف هذا الطريق لما سلك سبيله، وبذلك يوحد سقراط بين العلم والعمل أو بين المعرفة والفضيلة.

والفضيلة في نظر سقراط لا يمكن تعلمها عن طريق المحاضرات على نحو ما ذهب إليه السوفسطائيون لأن الفضيلة تشمل السلوك الإنساني كله كما لا يمكن أن تستخدم إلاّ في صالح الإنسان وبذلك لا يتسنى للسوفسطائي أن يعلم الفضيلة أما الفضيلة في نظر سقراط فقابلة للتعلم إذ يمكن تعلمها بطريق التذكر لأن المعرفة والعلم ليسا إلاّ عملية تذكر[2].

٥ ـ موقفه من الدين والألوهية:

كان سقراط يحد الدين بأنه تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطيخ النفس بالإثم، وكان يعتقد أن الآلهة يرعوننا وأنهم عيّنوا لكل منا مهمة في الدنيا، وفضلاً عن ذلك كان يؤمن بالخلود ويعتقد

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) Field, OP. Cit., P. 17.

وانظر، Zeller, OP. Cit., P. 102.

بتمايز النفس عن البدن، فلا تفسد بفساده بل تخلص من سجنها بالموت وتعود إلى صفاء طبيعتها[١].

وكان سقراط يعتقد في الآلهة التقليديين وقد قام بتقديم القرابين لهم كما أنه قد دخل في طاعة سلطنة كهنة دلفي وشارك في احتفالات الآلهة ويلاحظ أن هذه العقيدة هي التي أنبأت اليونانيين بما يجب أن يفعلوه، وما يجب أن ينتهوا عنده[٢].

لم يكف سقراط عن تبجيل الآلهة المحلية، بيد أنه لم يكن يؤمن بالقصص الخرافية التي تظهر بمظهر المنقسمة على أنفسها بالأهواء التي تتقاسم البشر بالذات، فجوهر فكره يتعلق بأن الآلهة تمثل العقل الكلي الذي يحكم العالم بعدالته الحازمة تمثيلاً متنوع الوجوه، وفضلاً عن ذلك فهو حين تكلم عن الصوت الإلهي كان قد تقبل أن بإمكان الإنسان أن يتصل بالله اتصالاً مباشراً من دون حاجة إلى الاستعانة بوساطة العبادة القائمة، وقد أدى هذا إلى الشكوى التي رفعت ضده بعدم إيمانه بآلهة المدينة وبإحلاله آلهة جديدة محلها[٣].

٦ ـ الجوانب السياسية عند سقراط:

لم تكن لدى سقراط أية اهتمامات نظرية أو عملية فيما يتعلق بالسياسة رغم أنه قد بقي حتى آخر حياته مواطناً مخلصاً في الحرب والسلم على السواء، وأن مكانه كبطل للعدالة يجعله بمنأى عنها، إلّا أن ذلك لم يمنعه من المشاركة في وضع الأنظمة، فقد وضع دستوراً وكثيراً من الأفكار السياسية عن الوضع القائم في أثينا وقتذاك وأغلبية المباديء الخاصة بالديمقراطية والأوضاع الرسمية بنظرة دقيقة فاحصة[٤].

لقد مجّد سقراط القانون إلى درجة القداسة ونظر إليه نظرة مختلفة عن

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٢) Karl Jaspers, OP. Cit., P. 9.

(٣) انظر، شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٤) Zeller, OP. Cit., P. 103.

السوفسطائيين، فالسوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاغوراس قرروا أن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان؛ في حين يرى سقراط أن القانون حقيقة مطلقة ثابتة مصدرها إلهي وطاعته واجبة؛ فالقانون رمز للعقل يجب أن يسود وينظم الفوضى وأنه مقدس أصله إلهي ومن ثم فهو ليس عرضة للتغيير والتبديل[1].

ولقد ميز سقراط بين نوعين من القوانين: القوانين غير المكتوبة، والقوانين المكتوبة؛ الأولى قوانين إلهية، كلية وشاملة وأنها من صنع الآلهة؛ فقد نقشتها الآلهة في قلوب البشر وهي تحمل في ذاتها عقاب من يخالفها؛ والثانية قوانين بشرية وإن كانت مستمدة من القوانين الإلهية، إنها صورة أو أنموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة، وبهذا استقت القوانين الشعبية عظمة وقدسية من عظمة نموذجها الإلهي وقدسيته، وبذلك يعيد سقراط قدسية القوانين، تلك القدسية التي هدمها السوفسطائيون[2].

أشار سقراط إلى أن مصلحة الفرد تتفق مع مصلحة المجموع وأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام وهو هنا يصرح بالمفاهيم الديمقراطية ويهدم مبدأ المنفعة الفردية الذي نادى به السوفسطائيون[3]. كما يرى سقراط أن الحاكم يجب أن يكون حكيماً فيلسوفاً وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة أو الإتفاق أو الظروف والملابسات، وقد مارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالإعدام على القادة الذين قاتلوا في (أرجيتوز) غير مهتم بالغليان الشعبي ولا حتى بغضب الحاكمين[4].

وأخيراً لقد رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز

---

(١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٠٥.

(٢) علي عبد المعطي، السياسة، أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣، ص ٤٢.

(٣) عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ص ٤٥.

(٤) علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص ٤٣.

لها، وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد التي كان السوفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها[١].

ثالثاً: المنهج السقراطي: التهكم والتوليد:

إذا كان سقراط لم يقدم مذهباً أو نسقاً فلسفياً متكاملاً ينسب إليه وينفرد به وحده في تاريخ الفلسفة، فلا شك أنه قدّم منهجاً جديداً في البحث؛ وربما يكون هذا المنهج هو الذي أدى إلى اتهامه وإعدامه. ويتخذ المنهج السقراطي شكل الحوار الاستنباطي ويقوم على مرحلتين هما:

(أ) مرحلة التهكم:

هي مرحلة سلبية كان يتصنع فيها سقراط الجهل والسذاجة ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل[٢].

فالتهكم السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل[٣]، وكان سقراط يهدف من هذه المرحلة أو الطريقة تخليص العقول وتطهيرها أو تنقيتها من براثن الفكر السوفسطائي أي من علمهم الزائف المضلل المفسد للعقول وإعدادهم لقبول الحق.

وكان الحوار يبدأ بالسؤال عن أشياء تبدو معروفة فهو يتساءل عن معنى الخير أو الشر أو العدالة أو الظلم أو الشجاعة أو الجبن أو التقوى أو الإلحاد وبالرغم من أن الحوار كان ينتهي عادة دون الوصول إلى نتيجة أو تحديد دقيق لماهية الموضوعات التي أثارها فإن الحاضرين كادوا يشعرون بفضل مقدرته في السيطرة على الحوار انهم يرتفعون بفضل تأثيره أن يدركوا ما كان يفوتهم أول الأمر، فهو يفتح الأذهان عن حقائق ما كانت تخطر لهم على بال، أما المتحاور

---

(١) أميرة حلمي مطر؛ مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٣) Plato, Rep., BK. I, 337.

فهو يشعر بعد قليل من بدء الحوار بمكانته تتهاوى أمام الحاضرين مما دفع الكثيرين إلى معاداته[١].

ويعطي أفلاطون مثالاً لذلك التهكم في محاورة (أوطيفرون) حيث يسأل سقراط أوطيفرون قائلاً له: «يا أوطيفرون ـ إنك رجل تدعو إلى التقوى والصلاح بين الناس، فاذكر لي إذن معنى التقوى، وارشدني إلى الطريق الذي إذا سلكته ـ أستطيع أن أصبح تقياً»[٢].

(ب) مرحلة التوليد:

وهي مرحلة إيجابية أو إنشائية أو تكوينية، وفيها كان سقراط يساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً للوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ولا يحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم[٣].

فالتوليد هو استخراج الحق من النفس، ويقال ان سقراط هنا متأثر بأمه التي كانت تعمل قابلة أي (مولدة للنساء) أما هو فكان يولد المعارف ويستخرج الحقائق من النفوس.

يقول سقراط: «كنت أشرف على الولادة، لا ولادة الأجساد، بل ولادة النفوس، كانت لي القدرة على توليد الحقيقة في النفوس الحُبلى بها»[٤]. ففي محاورة مينون يستدعي سقراط عبداً صغيراً لم يدرس الهندسة مطلقاً ويرسم أمامه شكلاً هندسياً فيأخذ في سؤاله حتى يحيله إلى الإجابة الصحيحة ويتوصل إلى قضايا هندسية[٥].

يتضح لنا من هذا المثال أن الحقيقة تأتي إلينا عبر المحاورة، وأن العبد

---

(١) علي سامي النشار، وأحمد صبحي، مرجع سابق ص ٢٤٣.

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ١٢٢.

وانظر ثيوكاريس كيسيديس، مرجع سابق ص ١٨٧.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٤) Plato, Theaet., 149/152.

(٥) Plato, Meno, 100.

الصغير قد استقى المعرفة من ذاته ولذلك فلا بد أنها كانت موجودة فيه فاستعادها إلى الذاكرة.

لقد أصبح سقراط بهذه الفكرة القائلة بأن النفس مفطورة على العلم مؤسس المذهب الفلسفي الكبير الذي يرى أن الفكر لا يتعلق بفعل معرفة الأشياء الخارجية، بل يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته؛ وقد توسع أفلاطون بنظرية سقراط وتناولها كل من ديكارت وليبنتز وكانط وألبسوها صوراً مختلفة[1].

رابعاً: محاكمته وإعدامه:

إن أقدم طعن وجه إلى سقراط كان في رواية أو مسرحية السحب لأريستوفانيس حيث يصوره في المسرحية بأنه معلم عظيم وصاحب مدرسة ومن حوله التلاميذ يدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والجغرافيا والآثار العلوية وغيرها، ويمثله بأنه جالس في سلة مرفوعة في السماء يناجي السحب مأوى المفكرين الخياليين ويعزو إليه القول بأن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر مؤيداً رأى ديوجين الأبولوني، ويتهمه بالكفر بآلهة المدينة وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق ويعلن أن القصاص العادل هو إحراق مدرسته وقتل صاحبها والتلاميذ جميعاً[2].

إن محاكمة سقراط وإدانته ثم إعدامه لهي جد من أفجع بل وأروع القصص في العالم؛ وتتبدى تفاصيل هذه المحاكمة ودفاعه والمدة التي قضاها في السجن بين المحاكمة والإعدام في ثلاث محاورات لأفلاطون هي الدفاع وأقريطون وفيدون؛ فقد وجه ثلاثة أشخاص بعض الاتهامات لسقراط أمام القضاء وهؤلاء كانوا أنيتوس أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية، ومليتوس شاعر شاب خامل، وليقون خطيب لا بأس به؛ والشكوى قد رفعها مليتوس ونصها ما يلي:

---

(1) شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٧٠.

(2) Copleston, OP. Cit., P. 119.

وانظر؛ يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٤.

إن سقراط متهم بإنكار الآلهة القومية (آلهة المدينة) ومحاولة إدخال عقائد جديدة، وإفساد عقول الشباب، وعقوبة هذه الجرائم هي الإعدام[1].

وأسباب الاتهام شخصية وسياسية ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١ ـ جرأة سقراط وشجاعته في إحراج الرجال الأقوياء ومدعي الحكمة في أثينا ولم يكن هناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن من وجهوا إليه هذه الاتهامات وهم مليتوس وليقون وأنيتوس بسبب العداوة الشخصية، غير أنهم كانوا رجالاً من قش دفعهم للأمام أشخاص أقوياء ظلوا في الساحة الخلفية.

٢ ـ كراهيته للديمقراطية الأثينية وما كانت تقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد وانتخاب بالقرعة؛ ولقد كان سقراط يعتقد أن حكم الدولة يجب أن يقوم في أيدي الحكام والعادلين والأخيار المدربين على الحكم وهم قلة بالضرورة.

٣ ـ الخلط بينه وبين السوفسطائيين واعتباره واحداً منهم، ولا شك أن أريستوفانيس في مسرحية السحب مسؤول عن ذلك، لأنه كان رجعياً في الفكر والسياسة ويكره السوفسطائيين باعتبارهم ممثلين للحداثة وقد هاجمهم هجوماً لاذعاً في مسرحيته تلك؛ ويظهر سقراط على أنه البطل أو الشخصية المحورية وزعيم السوفسطائيين، ولم يكن أريستوفانيس يخاطر بإيراد هذا في مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه هذا الظن، وبذلك وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوفسطائيين[2].

ولقد وقف سقراط في المحكمة يدافع بشجاعة وتبدي رزيناً ممتلئاً بالثقة، فلم يتبع السبل التقليدية في الدفاع، بل بدأ حديثه معتذراً عن الكلام بلا تحضير ولا تنميق، فقد رفض أن يستشير شفقة القضاة بإحضار زوجته وأولاده إلى المحكمة فهذا في نظره مما يخل بشرف الإنسان وكرامته ورجولته،

---

(١) Diogenes Laert., II, 40.

وانظر؛ Plato, Apology, 24 B.

وأيضاً؛ Zeller, OP. Cit., P. 104.

(٢) انظر، وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ١١٧ ـ ١١٩.

ولعل موقف سقراط هذا هو الذي أدى إلى إدانته[1].

ويذكر سقراط خصومه المتقدمين والمتأخرين فيرد على أريستوفانيس وينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية وأنه عرض للآلهة بسوء ويهزأ من مليتوس ويربكه بالأسئلة[2].

وبصدد دفاعه عن التهمة الأولى التي وجهت إليه وهي إفساد عقول الشباب يرد سقراط قائلاً: «. . . إنني بلغت من العمر حداً يؤهلني لأن أدرك أنني إذا كنت سبباً في ضرر الآخرين، فلن أصيب بالأذى سوى نفسي، وليس هناك إنسان في كامل قواه العقلية يرغب في أن يجلب الأذى لنفسه، ولذلك فأنا أنكر أنني قد سببت الأذى يوماً عن قصد لأي فرد في هذا العالم». وحقيقة الأمر أيها القضاة هي أنكم تقفون مني هذا الموقف العدائي لأنني قد كشفت للملأ ادعاءكم المعرفة وادعائي الشخصي، كما أنني قد خلعت النقاب عن جهلكم المستور؛ وإنني لم أفعل ذلك لكي أحط من قدركم بل لأرفع من هذا القدر وأرشدكم إلى حكمة أعظم».

«. . . إنني أؤكد لكم أنني أعرف أن عصيان ولي الأمر سواء كان إلهاً أم إنساناً هو الشر بعينه ولن أتجنب خيراً يمكن أن يصيبني إلا وهو الموت، كما لن أرضى عن شر مؤكد ألا وهو العصيان»[3].

ويلاحظ أن هذه التهمة لا أساس لها على الإطلاق، فالقبيادس الذي كان تلميذاً مفضلاً لسقراط أصبح خائناً لاثينا فيما بعد وعاش حياة تحلل لا أخلاق له، وهذا بلا شك ألقى ظلالاً على الفيلسوف في أعين أثينا والأثينيين، فسقراط لم يكن مسؤولاً عن الأفعال الشائنة التي ارتكبها القبيادس[4].

---

(١) ستيس، مرجع سابق، ص ١١٩.

وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 104.

(٢) Plato, Apology, 17 a, 35 b.

(٣) انظر؛ هنري توماس؛ مرجع سابق، ص ٨٧.

(٤) ستيس، مرجع سابق، ص ١١٧.

وانظر؛ Copleston, OP. Cit., P. 135.

أما التهمة الثانية وهي إنكار آلهة المدينة والقول بآلهة جديدة؛ فهذه التهمة أيضاً لا أساس لها ويمكن توجيهها ضد معظم فلاسفة اليونان السابقين، فمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الآلهة، ويكاد يكون سقراط هو وحده الذي امتنع عن مثل هذه الأقوال بل بالعكس كان يشترك في تكريم آلهة المدينة وكان يحث سامعيه في أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الآلهة حسب عادات تلك المدينة. أما عن القول بآلهة جديدة مكان آلهة الدولة فهذا قائم على أساس أنه يهتدي بصوت باطني علوي ولكن مهما تأملنا في هذا الزعم فإنه لا ينهض دليلاً قوياً لاتهامه بالدعوة لآلهة جدد[1].

ويستمر سقراط في دفاعه قائلاً: «أيها الرجال الأثينيون إنني أبجلكم وأحبكم ولكنني أطيع الله أكثر منكم، وطالما بقيت لي الحياة والقوة فلن أتوقف أبداً عن ممارسة الحكمة وسأتحدث إلى كل من أقابلهم بطريقتي الخاصة وأبلغهم أنه من العار أن نكدس الثروة والأموال بدلاً من أن نكتسب الحكمة».

«وإذا كنتم تفضلون أن تحكموا بإعدامي بدلاً من إطلاق سراحي فإنكم بذلك تنزلون بأنفسكم، لابي ضرراً جسيماً، إذ أن القتل أكثر شراً من الموت فرجائي إليكم إذن أن توفروا على أنفسكم مغبة الوقوع في خطيئة إغضاب الله بقتلي، أما وقد بلغت من العمر سبعين عاماً، فلم يبق لي في الدنيا على أية حال إلّا وقت قصير؛ وليس من الأهمية بمكان إذا أنا قضيت الآن أم السنة التالية ولكن للأمر أهميته العظمى إذا ما قر قراركم على إعدامي أو أمسكتم عن هذا الإعدام؛ ولذلك فإني أفوض أمري إليكم وإلى الله وقبل أن تصدروا قراركم فإنني أطالبكم بأن تراجعوا مصالحكم ومصلحتي على السواء»[2].

وما إن انتهى سقراط من دفاعه حتى اقترح المحلفون الحكم بإعدامه ولما كان القانون يخول للمتهم الحق في مناقشة العقوبة المطلوبة وتحديد العقوبة التي يرتضيها، يستأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهن للقرار بل يدهش لأنه

---

(١) ستيس، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٢) هنري توماس، مرجع سابق، ص ٨٨.

صدر بغالبية ضئيلة، ويرفض كل عقوبة وذلك لأن الاعتراف بواحدة منها فيه إقرار للذنب، وهو بريء محسن يجب إثابته على إحسانه، والثواب اللآئق به أن يعيش في مجلس الشيوخ على نفقة الدولة غير أن تلاميذه يلحون عليه فينتهي بأن يقبل تأدية غرامة ويتقدم أفلاطون وبعض تلامذته بكفالته؛ ولكن القضاة غضبوا عليه وكان خصومه يسيرون بين الصفوف ويحرضون عليه فيتقرع القضاة الحكم عليه بالإعدام بأغلبية عظمى؛ ويعاود الكلام ويقول إنه لا يأسف على شيء لأنه لم يفعل ولم يقل إلاّ ما بدا له أنه حق[1].

يقول سقراط: «إنني أخبركم يا من تقتلونني بأنه سرعان ما يأتي دوركم للعقاب بعد رحيلي، وسيكون اتهامكم على أيدي أناس أكثر، إنهم يا من تركتهم الآن صغاراً وسيكونون كباراً وخطرين عليكم بعد حين، وإن كنتم تظنون بأنكم عن القتل يمكن أن تمنعوا شخصاً ما من التصدي لحياتكم الشريرة، فإنكم بذلك مخطئون»[2].

«إنني أفضل أن أموت وقد قلت ما يبدو لي أنه حق، على أن أعيش لأقول مضطراً ما ترون أنتم أنه حق؛ كما أن الصوت الإلهي الذي كثيراً ما أسمعه والذي ينهاني دائماً عن الاقتراب من الشر، لم يحذرني من شيء في هذه المحاكمة، فكيف يمكن تفسير هذا الصمت؟ دعوني أوضح لكم، فما هذا الصمت إلاّ إشارة إليَّ بأن ما أصابني هو الخير، وإن أولئك الذين يحسبون الموت شراً لفي ضلال مبين»[3].

ولقد تأجل الحكم على سقراط ثلاثين يوماً، مكثها في السجن تحمل فيها العذاب، وكان عليه أن ينتظر حتى تعود السفينة أو الأسطول المقدس من ديلوس Délos وكانت تحمل الهبات المقدسة التي كان يقدمها الأثينيون للإله، ولقد انتهز تلامذته هذه الفرصة وأقبلوا على سقراط ليحاوروه وليستمعوا إلى حواره الأخير وكان موجهاً بصفة عامة إلى الفضيلة والمثل والنفس ومصيرها

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٢) Plato, Apology, 38 - 42 a - c.

(٣) هنري توماس، مرجع سابق، ص ٨٩.

الأخروي[١]؛ وفي أثناء لقائهم بالأستاذ عرض عليه أحد أصدقائه القدامى وهو أقريطون محاولة للفرار أو للهرب من السجن ليلة عودة الأسطول أو السفينة المقدسة، ولكن سقراط أبى ذلك تماماً، مؤكداً أنه عمل مخزي ومن العار عليه أن يتنكر لقوانين بلاده أثينا التي ناضل من أجلها، وهذا دليل صادق على أنه لم يكن ثائراً في وجه القوانين والعادات والتقاليد الموروثة كما اتهمه بذلك أعداؤه.

ويؤكد سقراط أنه «بفضل القوانين قد وُلد في ذلك المجتمع المغلق مواطناً أثينياً، كما أنه يؤكد وفقاً لتعاليمه الأخلاقية أن الظلم في كل الأحوال شر وعار لمن يقترفه؛ ومن ثم فلا يجب الرد على الظلم بالظلم، ولا توجب الإساءة لأي انسان مهما يفعل لنا»[٢].

وتفاصيل النهاية المحزنة لشهيد الكلمة وحرية الرأي يصورها أفلاطون في محاورة فيدون، ذلك أنه لما عادت السفينة المقدسة وأذنت الساعة أي ساعة الأجل دخل عليه بعض الفيثاغوريين من طيبه وهما سيمياس وسيبيس فوجدا زوجته أكسانتيب جالسة بجواره تأخذ في الصراخ والعويل الشديد فأمر سقراط بإبعادها حتى لا يسمع صراخها واستأنف حواره مع تلامذته وكان يدور حول خلود النفس، ولما آذنت الشمس بالمغيب دخل السجان وحامل السم، وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم فأمر سقراط بالسم فأحضر له مسحوقاً في كأس وأمسك بالكأس وتجرعه حتى الثمالة وهو في ثبات وعزيمة قوية، وآخر ما نطق به سقراط قوله: «أنا مدين بذبيحة أي (نذر) إلى الإله أسكليبوس (إله الشفاء) يا أقريطون فرده فوراً ولا تهمل». فأجابه أقريطون قائلاً: «سأفعل ذلك، أليس لديك ما توصي به غير هذا؟» فلم يجب سقراط وبعد قليل اهتز هزة عنيفة، فنشر الرجل فوق وجهه الغطاء ونظر إليه فوجد أن عينيه مفتوحتان، فأطبق عليهما الجفنين وأقفل فمه المفتوح». هكذا يا أيشكراتس قضي صديقنا الذي أدعوه

---

(١) Burnet, OP. Cit., P. 192.
وانظر؛ Zeller, OP. Cit., P. 104.

(٢) Plato, Crito, 49 b.

بحق أحكم من عرفت من الناس وأوسعهم عدلاً وأكثرهم فضلاً»[1].

وهكذا تنتهي حياة رجل عظيم بصفحة من أشد صفحات التاريخ البشري قتامة ومن أكثرها إساءة إلى الكرامة الإنسانية وبذلك يُغتال العقل في مهبط العقل وينكسف النور في بلد النور[2].

خامساً: تعقيب:

هكذا يتضح لنا أن قيمة سقراط في الفلسفة تتصل بمنهجه، كما أن قيمته في الحضارة الإغريقية تتصل بشخصيته، فقد كان معلم الإغريق في مرحلة الفكر والنضج، كما كان هوميروس معلمها في مرحلة الأسطورة أو الطفولة؛ ولا شك أن أثينا قد أجرمت في حق سقراط حين أعدمته ولكن ظروفاً قد أحاطت بالمدينة وبسقراط مما دفعها إلى هذا الجرم بالرغم من محاولتها اجتنابه والتخلص منه[3].

إن القيمة الكبرى لسقراط الأفلاطوني تتمثل في دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى، وفي تصوره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل، والواقع أن محاورة الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل، كما جعلت الأناجيل من السيد المسيح الشهيد الأول للإيمان[4].

إن موته كان فداء قومه حتى تستطيع المبادىء التي نادى بها أن تشق طريقها إلى جميع الناس، وأن تصبح المبادىء الأساسية الخالدة التي ستسير عليها الإنسانية حتى هذا الحين[5].

سيظل سقراط شهيد الكلمة وحرية الرأي بمبادئه الخلقية التي كان ينادي بها وبقيمه العليا التي كان يتمسك بها وبسلوكه القويم الذي كان يتسم به في أثينا، علامة على طول الطريق.

---

(١) انظر، Plato, Phaedo, 117 - b - c, 118.

(٢) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١١١.

(٣) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، ص ص ٩٤/٩٥.

(٤) انظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٩٠.

(٥) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص ٦٥.



الفصل السابع

فلسفة أفلاطون



أفلاطون
(٤٢٧/ ٣٤٧ ق. م)

«ما أفلاطون إلّا الفلسفة، وما الفلسفة إلّا أفلاطون»
«إمرسون»

أولاً: حياته وعصره وأعماله ومصادر فلسفته:

عاش أفلاطون في ظل عصر مليء بالاضطرابات السياسية، وحفل بالصراع الحربي الذي احتدم في حرب أهلية بين مدينته أثينا، وإسبرطة الأمر الذي أسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية[١].

ولا شك أن أفلاطون قد عاصر الحروب البلوبونيزية في شبابه وما تمخض عنها من نتائج وخيمة كان أبرزها هزيمة أثينا وضياع إمبراطوريتها وقوتها البحرية في معركة ايجوسبوتامى حوالي ٤٠٤ ق. م، فضلاً عن اضطراب سياستها الداخلية والخارجية على السواء[٢].

وكان من نتائج هذا الصراع الطويل الأمد تلك النكبات التي اتخذت صوراً عديدة منها: القضاء التام على القوى البشرية وعلى الموارد والذي بلغ حداً يفوق ما قاسته أية دولة في أي من الحربين العالميتين العظميين في قرننا العشرين، بالإضافة إلى الانهيار الجارف الذي أصاب الحياة السياسية في أثينا والتي كان لها عظمتها وقيمتها يوماً ما، فضلاً عن القسوة والاستخدام الغاشم

---

(١) أميرة حلمي مطر؛ الفلسفة السياسية، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص ١٦.

(٢) A. R. Burn, Pericles α Athens, 1948, P. 160: ff.

وراجع

M. Carry α T. J. Haarhoff, Life α Thought in the Greek α Roman world, London 1961.

للقوة والامتهان الجديد للعادات الراسخة والتقاليد الأثينية[1].

اختلف المؤرخون فيما بينهم اختلافاً كبيراً حول تحديد ميلاد أفلاطون فالبعض يرى انه ولد عام ٤٢٩ ق. م، والبعض الآخر يحدد مولده عام ٤٢٨ ق. م ولكن التحديد الذي لا يبعد عن الحقيقة كثيراً هو ٤٢٧ ق. م[2]، وذلك في مدينة (إيجينا) بالقرب من شاطيء أتيكا، وينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة الحسب والنسب، فأبوه يدعى (أريسطون) Ariston يمتد إلى كودروس آخر ملوك أثينا، أما أمه بركتيوني Periktione فتتصل نسباً بالمشرع الإثيني صولون[3].

كان أفلاطون على درجة عالية من الجمال تعادل درجة ثرائه، وكان طويلاً أشقر قوياً رياضياً يشبه أبولون إله النور، وقد نزل من السماء وليس هذا بغريب ذلك أن كلمة Plato معناها (عريض المنكبين)، وقد فاز بجائزتين في حلبة المصارعة، كما نظم عدداً من القصائد الشعرية وكتب عدداً من التمثيليات، وكان ينظر إليه على أنه واحد من الشباب الصاعد في أثينا، يقول «أحمد الله أن ولدت يونانياً لا أعجمياً، حراً لا عبداً، رجلاً لا امرأة، ولكن الأهم من هذا كله أنني ولدت في عصر سقراط»[4].

تلقى أفلاطون خير تربية يمكن لمواطن أثيني أن يحصل عليها، وتلمذ لإقراطيلوس أحد اتباع المذهب الهرقليطي وتعلم منه وأخذ عنه الكثير، كما قرأ كتاب لأنكساغوراس كان متاحاً قراءته في ذلك الوقت بأثينا، إلا أن ارتباطه بسقراط هو الحدث الحاسم في شبابه بل وفي حياته كلها، وظل وفياً مخلصاً له وخاصة في الثماني سنوات الأخيرة من حياة سقراط، ولقد شكلت آراء

---

(١) ريكس وورنر؛ فلاسفة الإغريق، ص ٧٩.

(٢) G. Field, Plato α his Contemporaries, London 1948, P. 4.

(٣) Zeller, OP. Cit., P. 115.

وانظر؛ Burnet, OP. Cit., PP. 206/ 7.

(٤) هنري توماس، مرجع سابق، ص ٩٦.

وانظر: Burnet, OP. Cit., P. 206.

وشخصية سقراط الدافع الثقافي لحياة أفلاطون وكانت هي الملهم لكل تفكيره[١].

نشأ أفلاطون في بيئة أرستقراطية، مارس عدد كبير من أقاربه السياسة والعمل السياسي، لا سيما ابن أخته سبيسيبوس الذي خلفه في رئاسة الأكاديمية وخاله خارميدس، وابن عمه كريتياس اللذان كانا من بين الطغاة الثلاثين الذين حكموا أثينا حكماً أوليجاركياً عقب الحروب البلوبونيزية[٢].

ولم تكن لدى أفلاطون الرغبة في تولي المناصب السياسية والاشتغال بالعمل السياسي رغم نشأته في بيئة أرستقراطية من ناحية، ومعاصرته للحروب البلوبونيزية من ناحية أخرى، لكنه قد استاء من الديمقراطية والأرستقراطية على السواء ومن ثم على ما يبدو قد تقاعد واعتزل[٣].

بدأ أفلاطون حياة التنقل والترحال بعد وفاة سقراط عام ٣٩٩ ق. م فاتجه أولاً إلى (ميجاري)، ومكث هناك ثلاث سنوات إلى جوار أقليدس، ويقال إنه عاد إلى أثينا حوالى ٣٩٥ ق. م حيث كتب محاوراته الأولى[٤].

اتجه بعد ذلك إلى مصر وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضي المشهور تيودورس ومدرسته ودرس عليه الفلك والموسيقى ثم عاد إلى مصر ثانية، ويقال إن زيارته لقورينا قد جاءت بعد انتهاء زيارته لمصر، وكانت تلك الزيارة في بداية فترة الحرب التي نشبت بين أثينا وإسبرطة عام ٣٩٥ ق. م[٥] عاد أفلاطون إلى مصر ومكث بها زمناً طويلاً، ولكن لما تحالفت مصر مع إسبرطة ضد أثينا، اضطر أفلاطون إلى مغادرتها، وهناك في مصر

---

(١) Zeller, OP. Cit., P. 116.
وانظر، ستيس، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 115.

(٣) ستيس، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٤) Diogenes Laêrtius, III, b.

(٥) Zeller, OP. Cit., P. 116.
وانظر؛ Field, OP. Cit., P. 12.
وأيضاً؛ Plato, The Politics, 257.

أعجب بعظمة مصر وآثارها وأقام في هليوبوليس (عين شمس) مركز الديانة المصرية والحكمة الخالدة وأعجب بعلومهم وأخذ بنصيب وافر من علم الفلك[1].

وعندما أوشكت الحرب القائمة بين أثينا وإسبرطة إن تنتهي، اتجه أفلاطون إلى جنوبي إيطاليا وبخاصة مدينة تارنتوم Tarentum والتقى بكل من فيلولاوس وأرخيتاس وأفاد منهما وكان غرضه من الزيارة الوقوف على المذهب الفيثاغوري في موطنه وبين أهله؛ واتجه بعد ذلك إلى صقلية بعد أن تعرف بديون Dion صهر ديونيسيوس ملك سراقوصة وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية، فاستقدمه إليه وقابله بحفاوة شديدة ولكن سرعان ما غضب عليه لأن أفلاطون قد أفصح عن بعض آرائه وبرنامجه الإصلاحي وأنكر الفساد المتفشي في البلاط فغضب عليه الملك ووضعه فوق سفينة إسبرطية وأمر ببيعه في سوق النخاسة (العبيد أو الرقيق) فافتداه أنيكريوس من قورينا ثم أرسله إلى أثينا[2].

عاد أفلاطون مرة أخرى إلى أثينا بعد أن تضاءلت حدة العداء لسقراط وأنصاره فاستقر بها، وأنشأ عام ٣٨٧ ق. م الأكاديمية على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس[3]، فسميت لذلك بالأكاديمية، أقدم جامعة في العالم القديم وأول مدرسة فلسفية وقد أمّها الطلاب من كل بقاع العالم القديم وكان من أشهر تلامذته أرسطو وكان يُدرّس فيها علوماً كثيرة كالرياضيات والمنطق والفلك والموسيقى وغيرها، وقد انشغل أفلاطون بالتدريس فيها أربعين سنة، ما عدا رحلتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوصة الأولى سنة ٣٦٧ والثانية سنة ٣٦١[4].

(١) Plato, The ReP., 818 B. وانظر؛ Gomperz, OP. Cit., PP. 254/58.

(٢) Zeller, OP. Cit., P. 117.

وانظر؛ Burnet, OP. Cit., P. 211.

(٣) Copleston, OP. Cit., P. 154.

(٤) G. C. Field, The Philosophy of Plato, PP. 8/10.

ويوسف كرم، مرجع سابق، ص ٦٣. وانظر؛ Brumbaugh, OP. Cit., P. 142.

وبعد وفاة ديونيسيوس الأكبر عام ٣٦٨ ق. م، خلفه ديونيسيوس الأصغر ووجه إلى أفلاطون الدعوة للانضمام إلى بلاطه وطلب منه أن يكون مستشاره فقبل الدعوة غير أن الرحلة انتهت بكارثة، فقد استقبله ديونيسيوس بحماس واهتم بدروسه الفلسفية لكنه كان شاباً غير متفتح ودون قابلية فلسفية أصيلة وكان اهتمامه منصباً على القلق والإثارة ومن ثم غادر أفلاطون سراقوصة متجهاً إلى أثينا؛ بيد أن ديونيسيوس قد وجه إليه الدعوة ثانية لزيارته سراقوصة وقبلها وكان هذا عام ٣٦١، غير أن هذه الرحلة أيضاً قد انتهت بكارثة، إذ تعرضت حياة أفلاطون للخطر ولم ينقذه إلاّ تدخل الفيثاغوريين فعاد إلى أثينا وهو في السبعين من عمره، وظل بها إلى وقت وفاته ولم يحاول ثانية أن يتدخل في السياسة العملية[1].

وبعد عودة أفلاطون إلى أثينا من رحلته الثالثة إلى صقلية، استقر في أثينا ولم يغادرها على الإطلاق وظل يعلم في أكاديميته، وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة يعاونه عدد من العلماء كل في تخصصه، فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والطب والتنجيم وبذلك كانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط[2].

وأخيراً وبعد حياة طويلة حافلة مفعمة بأساليب المجد ولو أنها كانت مليئة بالمصاعب وألوان الصدمات والعقبات، مات أفلاطون أثناء الحروب التي شنها فيليب المقدوني على أثينا والتي انتهت بانهيار نظام دولة المدينة؛ وقد ظلت الأكاديمية بعد وفاته قائمة وقد ترأسها من بعده قريبة (اسبوسيبوس) من عام ٣٤٨ / ٣٣٩، وخلفه بعد وفاته أكسينوكراتوس وبقي رئيساً لها من سنة ٣٣٩ إلى سنة ٣١٥ ثم تولى رياستها من بعده (بوليمون) من سنة ٣١٥ إلى ٢٧٠ وكرانتيس من

---

(١) Zeller, OP. Cit., PP. 117/ 18.
وانظر، ستيس، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٦٤.
وانظر؛ Brumbaugh, OP. Cit., P. 140.

سنة ٢٧٠ إلى سنة ٢٦٨ وهو التاريخ الذي انتهت بانتهائه الأكاديمية القديمة وحلت محلها الأكاديمية الحديثة التي رأسها «أركيسيلاوس» تلميذ بوليمون وأحدث فيها تطوراً هائلاً سجله تاريخ الحياة العقلية والأخلاقية بأحرف من نور[١].

ظلت الأكاديمية قائمة إلى أن أغلقها الإمبراطور جستنيان عام ٥٢٩ م وهرب فلاسفتها إلى بلاد الفرس فرحب بهم كسرى أنوشروان وأنزلهم في جنديسابور فانتقلت الفلسفة اليونانية إلى الشرق ومنه إلى العرب[٢].

أعماله:

كتب أفلاطون أعماله في صورة محاورات، واتخذ من سقراط بطلاً للكثير الغالب من تلك المناقشات المكتوبة فيجري على لسانه ما يريد أن يقوله هو من فلسفة مضافة إلى فلسفة سقراط نفسه وبذلك امتزجت آراء سقراط بآراء أفلاطون لدرجة أنه يتعذر علينا أن نميز بينهما في كثير من المواضع، ولم يكن أفلاطون في كتابته فيلسوفاً وحسب، بل كان أديباً فناناً، وكان أسلوبه خيالياً لا علمياً مباشراً إذا كان يشرحه عن طريق الاستعارات والأساطير[*] والقصص ولذا فقد ذهب أحد النقاد قديماً إلى القول بأن مذهب أفلاطون لو كتب بأسلوب غير أسلوب أفلاطون لما فهم منه أحد شيئاً»[٣].

---

(١) محمد غلاب، الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٢، ص ٥٣.

(٢) كريم متي، مرجع سابق (الهامش)، ص ١٥٥.

(*) من أهم الأساطير التي ذكرها أفلاطون في محاوراته: أسطورة الكهف (في الكتاب السابع من محاورة الجمهورية) وأسطورة اير ER الأرميني وقد وردت (في الكتاب العاشر من الجمهورية) وأسطورة فيدروس وفيها يوضح مصير النفس ومحاولة استعادتها في الأجساد لتلك المعرفة القديمة التي أحاطت بها قبل سقوطها إلى عالم المحسوسات، وأسطورة كرونوس وردت في محاورة السياسي وأسطورة جورجياس وفيها يحدثنا عن محاكمة النفوس في العالم الآخر. راجع: محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٣) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ١٤٣.
وانظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٨١.

وتنقسم المحاورات الأفلاطونية إلى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل فج مع المراحل الثلاث لحياة أفلاطون، فالمجموعة المبكرة الأولى كتبها زمن وفاة سقراط وقبل رحلته إلى ميجاري وتشتمل هذه المجموعة على محاورات هيبياس الأصغر، وليسيز (في الصداقة) وخارميدس (في الفضيلة)، ولاخيس (في الشجاعة) واوطيفرون والدفاع أو أقريطون وبروتاجوراس، وما يمكن ملاحظته على هذه المحاورات أنها قصيرة وبسيطة ولم يطوّر فيها أفلاطون أيّة فلسفة خاصة به، وكل ما في الأمر أنه يعرض بالشرح لفلسفة سقراط دون تغيير أو تعديل[1]. ويلاحظ أن هذه المحاورات يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال وهي نقدية في تناولها لآراء السوفسطائيين ومعارضتها؛ وهي استقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً، وأن كثيراً منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة وإنما ينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت[2].

والمجموعة الثانية ترتبط بصفة عامة برحلات أفلاطون بالإضافة إلى تأثير سقراط والإيليين والذي يرتبط على نحو طبيعي بفترة إقامة الفيلسوف في ميجاري؛ وفي هذه الفترة تأسست نظرية المثل وتطورت وجرت مناقشة علاقتها بالفلسفة الإيلية، وتعتبر محاورتا (جورجياس) و(ثياتيتوس) هي أقدم هذه المجموعة الثانية وإن لم ينتهيا إلى شيء محدد ولهما طابع سلبي؛ وينتقد أفلاطون في محاورة جورجياس آراء السوفسطائيين في التوحيد بين الفضيلة واللذة، ويحاول أن يبين أن الخير يجب أن يكون شيئاً موجوداً على نحو موضوعي ومستقل عن لذة الفرد، ويحاول أن يبين في محاورة ثياتيتوس أن الحقيقة ليست هي انطباع الفرد الذاتي كما يذهب السوفسطائيون، بل هي شيء حقيقي موضوعي في حد ذاتها. أما المحاورات الأخرى في هذه المجموعة فهي السوفسطائي والسياسي وبارمنيدس، فمحاورة السوفسطائي تناقش الوجود

---

(١) ستيس، مرجع سابق، ص ص ١٤٩/١٥٠.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٦٤.

واللاوجود وعلاقتهما بنظرية المثل، وتبحث بارمنيدس في الحقيقة المطلقة على طريقة الإيليين.

والخلاصة أن هذه المرحلة تعطينا تصور أفلاطون عن علاقة فلسفته بالمدرسة الإيلية[1].

أما المجموعة الثالثة والأخيرة فهي من إنتاج أفلاطون في مرحلة النضج وهي مرحلة تتسم بالطابع الأدبي والعمق الفكري.

ومن محاورات هذه الفترة، محاورة المأدبة والتي تعالج موضوع ميتافيزيقا الحب وتحاول أن تربط بين شعور الإنسان بالجمال والمعرفة العقلية للمثل، وتطبق محاورة فيليبوس نظرية المثل على مجال الأخلاق، وتطبقها محاورة طيماوس على مجال الفيزياء، والجمهورية على مجال السياسة، وتؤسس محاورة فيدون عقيدة خلود النفس على نظرية المثل.

ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها تتسم بالمنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر[2].

هذه هي المحاورات التي كتبها أفلاطون بالإضافة إلى الرسائل، وقد رتبت هذه المحاورات منذ القرن الأول للمسيح أو قبل ذلك بقليل في رابوعات Tetralogies أي إلى مجموعات كل منها تشمل أربع محاورات وكانت المجموعة الأولى تشمل المحاورات التي تدور حول محاكمة سقراط واتهامه ودفاعه وسجنه ثم تناوله السم ولذلك كانت رابع هذه المجموعة هي فيدون، ويروي ديوجين اللائرسي انه كانت ثمة محاولة لترتيب المحاورات في مجموعات ثلاثية ثم عدل عن ذلك؛ وكان القدماء يرتبون المحاورات ذلك الترتيب بالنظر إلى هيئة المحاورة وإلى طبيعة الموضوع الذي تعالجه، ومنذ أوائل القرن التاسع عشر أخذ العلماء يبحثون بطريقة جديدة فاتخذ شليرماخر عام ١٨٠٤ الصورة الفنية للمحاورة لا هيئة التأليف معياراً لترتيب المحاورات،

(١) راجع، ستيس، مرجع سابق، ص.ص ١٥٠/ ١٥١.

(٢) انظر؛ A. E. Taylor, Plato the man α his work, London, 1948, P. 3, ff.
وراجع ستيس، مرجع سابق، ص ص ١٥١/١٥٢.

ثم نحا (هرمان) سنة ١٨٣٩ نحواً آخر هو تتبع تطور فكر أفلاطون وبيان زمان تأليفها، وأخيراً ظهر لويس كامبل ١٨٦٧، فاتبع المنهج الفيلولوجي واعتمد على محاورة القوانين التي من الثابت أنها آخر ما ألف في حياته ولاحظ ما فيها من خصائص أسلوبية ثم انتقل اهتمام الباحثين إلى المحاورات الجدلية وهي بارمنيدس والسوفسطائي والسياسي، وهذه آخر المحاورات التي كتبها أفلاطون حين كان يحاول تعديل فلسفته[١].

وقبل أن نختم كلامنا عن أعمال أفلاطون، تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك محاورات منحولة نسبت إلى أفلاطون أهمها: القبيادس الثانية، هيبارخوس، المجنون، ثياجيس، قليطوفون، مينوس، القبيادس الأولى والخطابات[٢].

- مصادر فلسفته:

يعتبر أفلاطون أول فيلسوف إغريقي قدّم نسقاً فلسفياً متكاملاً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، عرض فيه للوجود والمعرفة والأخلاق والألوهية والسياسة والجمال، بعد أن كانت الفلسفة قبله محصورة في نطاق الآراء المتناثرة والنظريات والملاحظات التي لم تصل إلى مرتبة المذهب الفلسفي[٣]. بيد أن هذا النسق الفلسفي الأفلاطوني كان ذا طابع تلفيقي إذ جمع أصوله من مذاهب متفرقة؛ فمن فيثاغورس استمد العناصر الأورفية في فلسفته وخاصة الاتجاه الديني والإيمان بالخلود والقول بحياة أخرى، فضلاً عن احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفي خلطاً لا نكاد أن نفرق فيه أحدهما عن الآخر؛ واستمد من بارمنيدس فكرة أن العالم الواقع أبدي لا يقع

(١) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف بمصر ١٩٦٥، ص ص.٢٨/٢٩.

(٢) A. E. Taylor, Plato the man α his work. London, 1948, P. 3.

وانظر، الأهواني، مرجع سابق، ص ٣٠.

- حول ترتيب المحاورات الأفلاطونية، موضوعها وزمان الحوار يمكن الرجوع إلى:

D. Ross, Plato's theory of Ideas, oxford, 1951, P. 2, FF.

(٣) Taylor, OP. Cit., P. 23.

في الـزمان وبـأن التغير لا بـد ـ على أسس منطقيـة ـ أن يكون وهمـاً؛ ومن هرقليطس استقى المذهب السلبي الذي يقرر أن العالم المحسوس لا دوم فيه لشيء ما، فإذا جمعنا هذا المذهب إلى مذهب بارمنيدس انتهينا إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس وإنما يكونها العقل وحده، وهذا الرأي بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملاءمة وقد أخذ عن سقراط اهتمامه بالمسـائل الخلقية وميله إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية منها إلى التعليلات الميكانيكية، فلقد شغلت رأسه مسألة فكرة (الخير) أكثر مما شغلت رؤوس الفلاسفة السابقين على سقراط[١].

ولقد تأثر أفلاطون كثيراً في رسمه لمعالم الجمهورية الخيالية (اليوتوبيا) ونظام الحكم فيها بنظام إسبرطة وأخذ عنهم كثيراً من نظم التربية التي ضمنها في جمهوريته[٢].

ورغم تباين وتعدد المصادر التي تأثر بها أفـلاطون وأخـذ عنها إلا أنـه استطاع أن يجمعها في نسق مترابط يخضع فيه المحسوس للمعقول والجزئي للكلي، ويجمع بين تغير هرقليطس وثبـات بارمنيـدس، ويؤلف بين الوحـدة والكثرة وطبع كل ما تلقاه بطابعه الخاص[٣].

وسنعرض للنسق الفلسفي عند أفلاطون من خلال عدة مباحث هي:

المبحث الأول: الجدل الصاعد ونظرية المعرفة:

يعتبر أفلاطون أول من صاغ الجدل صياغة فلسفية محـددة ارتبط فيها المنهج بالمذهب حتى أصبح كالنغم بالنسبة للحن يتعذر الفصل بينهما.

ويتخذ المنهـج الجدلي لدى أفلاطون صـوراً متعددة أهمهـا: القسمة الثنائية، والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة.

---

(١) برتراندرسل، مرجع سابق، ص ص ١٧٠/١٧١.

(٢) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، ص ١٠١.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٦٨.

والجدل هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان[1]؛ ويعرف أيضاً بأنه العلم الكلي بالمبادىء أو الأصول الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها؛ فالجدل على هذا الأساس منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[2]. ويعتبر أفلاطون أول فيلسوف تحدث عن المعرفة لذاتها، وتناولها من خلال محاوراته لا سيما مينون وفيدون والجمهورية وثياتيتوس والسوفسطائي وفيدروس وتيماوس وغيرها[3].

قدَّم أفلاطـون في محاورة ثيـاتيتوس عـدة تعريفـات للمعرفـة أو العلم الصحيح، ولكنه بعد استعراضه ومناقشته لها يعترض عليها وتبـدو المحاورة وكأنها تنتهي إلى نتيجة سلبية لا يصل فيها إلى تعريف مقنع.

أول التعريفات التي قدمها هي أن المعرفـة أو العلم إحساس أو إدراك حسي ولكن الإحساس متغير دوماً ويختلف من شخص إلى شخص آخر، وعلى ذلك فلو كان الإحساس هو مصدر المعرفة لصح بـالتالي رأي بـروتاغـوراس مؤسس المدرسة السوفسطائية القائل بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد منها وما لا يوجد ومن ثم تصبح المعرفة بالنسبة لكل إنسان على حده، فالمعرفة بالنسبة لي هي على ما تبدو لي وبالنسبة لك هي على ما تبدو لك، ثم لو أضفنا إلى ذلك رأي أقراطيلوس وهرقليطس القائل بالتغير المستمر والصيرورة لأصبحت المعـرفة الحسيـة متغيرة فضـلاً عن كونهـا مختلفـة ونـاقصـة على الدوام[4].

---

(١) Plato, Rep., 511 B, 533 C.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٣) أميرة مطر، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٤) راجع، أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة دكتورة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة ١٩٧٣، ص ١٣.

حيث يقدم أفلاطون ثلاثة تعريفات للمعرفة في هذه المحاورة، أولها أن العلم إحساس، وثانيها العلم هو الحكم الصادق وثالثها العلم حكم صادق أو ظن صادق بالبرهان أو بالتفسير العقلي.

فـالمعرفـة عند السـوفسطائيين إذن تصبـح نسبيـة متغيـرة وفقـاً لعبـارة بروتاغوراس القائلة ان الإنسان هو مقيـاس الأشياء جميعـاً؛ ثم جاء سقـراط ووضع المعرفة في العقل، إذ العقل هو سبيل المعرفة لا الحس، لأن العقل عام مشترك بينما الحس يختلف باختلاف الأفـراد ورأى أن موضـوع المعرفـة هو الماهية المجردة أو الحقائق الكلية الثابتة. وجد أفلاطون إذن نفسه أمام رأيين متعـارضين أو طريقين مختلفين رأى بـروتاغـوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقلطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس، ورأى أستاذه سقراط الـذي يضع المعرفـة في العقل فيتـابع مـوقف سقراط ويمضي مثله في تفنيـد آراء السوفسطائيين.

أول درجات المعرفة إذن الحس أو الإحساس، بيد أنه لا يصلح أن يكون سبيلاً إلى المعرفة الحقيقية، كما أن المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعاً لها وذلك لأن الحس لا ينقل إلينا إلا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر أو بعبارة أخرى يدرك عوارض الأجسام وأشباحها فضلاً عن أنه لا يقدم لنا إلاّ بعض الصور، فإذا بالعقل يستحضر سائرها كلمح البصر: فنعلم مثلاً أن هذه التفاحة الحمراء طيبة المذاق مع أننا لا نرى إلاّ لونها، وندرك أن في الغرفة إنساناً مع أننا لا نرى غير طرف يده في الشباك، ونفهم اللغة مع أننا لا نسمع غير ألفاظها والعقل هو الذي يجمع الإحسـاسات ويضمهـا بعضها إلى بعض ويعـارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القـائمة بينهـا ويصدر عليهـا أحكامـاً مغايـرة للحس. إذن ليست المعـرفـة هي الإحسـاس وإنمـا هي حكم العقـل على الإحساس[١].

ويلاحظ أن هذا النوع من المعرفة انقص الأنواع؛ وقد صورها أفلاطون في أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسـة على الحائط المقـابل لأوجـه الموثقين[٢].

---

(١) انظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص ص ١٢٢/١٢٣.

(٢) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ١٠٠.

وانظر؛ Plato, Rep., 477, ff.

أما ثاني درجات المعرفة عند أفلاطون فهو الظن أو ما يسمى بالمعرفة الظنية ولكن الظن أيضاً لا يصلح كالحس وسيلة للمعرفة الحقيقية وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة، إذ أنه ليس العلم الذي تتوق إليه النفس، فقد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، والعلم صادق بالضرورة والظن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي، الظن قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم[1].

وقد صورها أفلاطون في الأسطورة بالتماثيل التي رفعها الأشخاص في الهواء من خلف السور؛ ومجموع هذه القسمين يدعى بالآراء أو بعالم المحسات أو بكل ما هو داخل الكهف[2].

وترتقى النفس درجة أخرى بعد ذلك بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ذلك أن هذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه ثم يستغنى عن كل صورة حسية ويتأمل المعاني خالصة وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وضعاً ويستخرج النتائج[3].

فكأن ثالث درجات المعرفة عند أفلاطون هي المعرفة الاستدلالية، والاستدلال أرقى من الظن وأقل من العلم أو التعقل، فهو أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسي، وهو أقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تستعين بالحس إلى حد ما[4].

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٦٩.
راجع Plato, Meno, 97/98, Tim., 51, Theaet., 187, ff.

(٢) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ١٠٠.
Plato, Rep., 477.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٧١.

(٤) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص ١٢٤.

وقد مثلّ أفلاطون لهذا القسم بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف.

بيد أن هذا الغلم وهو الرياضيات ليس أعلى علم بين العلوم، على الرغم من أهميتها؛ وقد اعترف أفلاطون بنقصين في هذا العلم؛ فهو ليس أولاً مستقل كل الاستقلال عن الإحساس، إذ أن عالم الهندسة لا بد له من الاستعانة بالأشكال التي يرسمها؛ وهو ثانياً لا يرتفع إلى مثال الخير ولا يهتم بربط المباديء التي يعتمد عليها بهذا المثال المطلق، لهذا كان لا بد للعلم الرياضي من أن يعد مدخلاً بسيطاً إلى العلم الحقيقي، ففوقه يرتفع علم الخير، أي الفلسفة أو الجدل كما يدعوه أفلاطون والذي يرتفع حتى المبدأ الأول بإطلاق، ومنه يهبط ماراً بسلسلة المثل كلها من دون الاستعانة بأي معطى من معطيات الحس[١].

فالرياضيات إذن معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم، هي أرقى من الظن، وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية[٢].

ويتدرج الفكر بعد ذلك إلى مرحلة التعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة وجدل صاعد لأنه في الحقيقة يطلب العلم الذي يكفي نفسه ويصلح أساساً لغيره[٣]؛ وهذه هي الدرجة الرابعة للمعرفة، أعني المعرفة اليقينية وهي إدراك الفكر الخالص أو عالم المثل الذي هو وحده الحق والذي مبدؤه الأول هو الخير الأسمى والذي لا يستطيع أن يدركه إلّا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصوله إلى درجة الاستنارة الإلهامية ويدعى هذا القسم بالعلم اليقيني؛ وقد مُثِّل هذا القسم في الأسطورة بالكائنات الحقيقية التي تسير إلى جانب الماء خارج الكهف والتي هي النماذج الأولى لجميع الأشباح السابقة سواء منها ما انعكس على الماء وأدركه العقل، وهو المفاهيم الذهنية الكلية، أو الفكر

(١) انظر، شارل ڤرنر، مرجع سابق، ص ص ١٠٣/١٠٤.

(٢) Plato, Rep., VII, 521 - 532 B.

(٣) انظر، أحمد أمين، زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ١٥١.

الرياضية القاعدية؛ أو ما رفع على أيدي الرجال في داخل الكهف، وهو التماثيل أو صور أشباح الماء، أو المفاهيم الجزئية، أو أحكامنا الظنية المدركة بالحس المشترك، أو ما انعكس منها على الحائط وهو عالم المحسات التي هي الأشباح والظلال(١).

خلاصة القول إن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها، وأن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها، وأنه لابد من التفريق بين العلم الصحيح والرأي الشخصي، وإلى هنا سار أفلاطون في نفس الطريق التي سلكها أستاذه سقراط حيث انتهى إلى أن المدركات العقلية وحدها التي يعبر عنها بالتعاريف هي العلم ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذي وقف عنده سقراط بل تابع السير حتى وصل إلى الحقيقة المطلقة بنظرية المثل(٢).

التعقل إذن هو أسمى درجات المعرفة، كما أن الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول إليه، لأنها تبعد العقل عن الأشياء الحسية الفجة وتهيب به إلى التأمل في الأشياء التي صلتها بالحقيقة أكبر(٣)، ولأهمية الرياضيات كمدخل إلى الفلسفة فقد كتب أفلاطون على باب أكاديمته:

«لا يدخل علينا إلّا من كان رياضياً أو مهندساً»، وهذه العبارة تعبر من ناحية عن ضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات، كما تدل من ناحية أخرى عن مدى تأثر أفلاطون بالفيثاغورية.

ولقد أشار أفلاطون إلى موضوعات المعرفة ودرجاتها في نهاية الكتاب السادس من محاورة الجمهورية، فهناك المعرفة اليقينية أو العلم وموضوعاتها المثل أي المعقولات العليا، ثم الموضوعات الرياضية أي المعقولات السفلى؛ ويتم إدراك المثل عن طريق الجدل، أما إدراك الموضوعات الرياضية فيتم

---

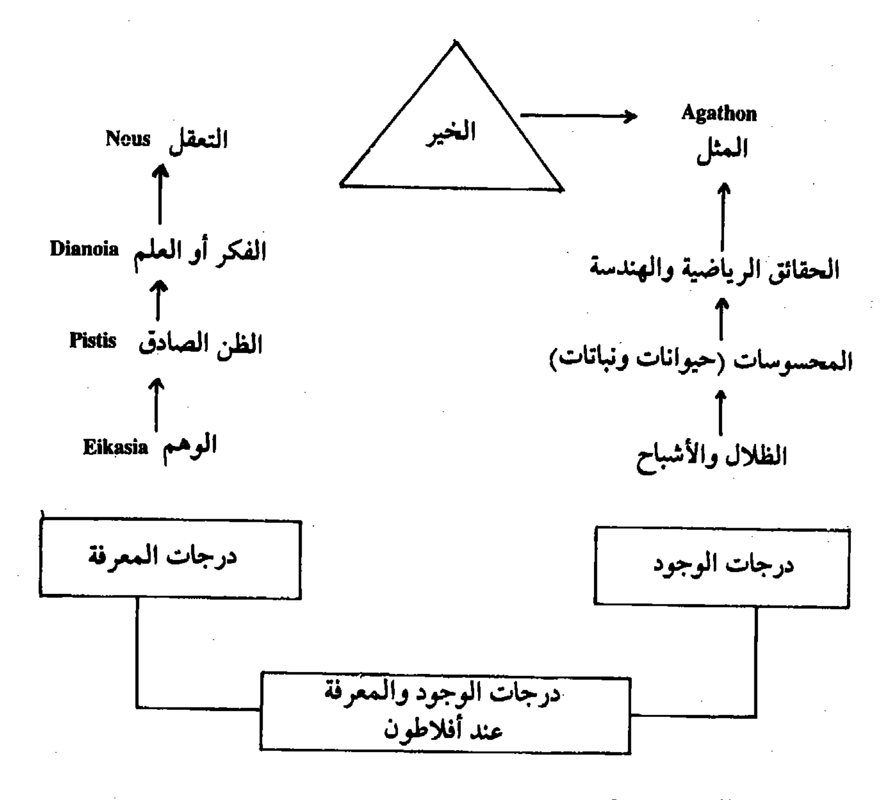
(١) راجع، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٢) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ص ١٥١/١٥٢.

(٣) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص ١٢٦.

بالاستدلال الرياضي الذي يقوم على المنهج الفرضي وهذه معرفة وسطى بين الظن والتعقل؛ أما القسم الثاني للمعرفة ولموضوعاتها فهو المعرفة الظنية وموضوعاته في العالم المحسوس، فمنها موضوعات الحس ومنها الانعكاسات أو الظلال التي تنتج عن الموضوعات الحسية ويتدخل فيها خداع الحواس؛ ومنهج معرفة هذا النوع هو التخمين[١].

فهناك أربع درجات للوجود تقابلها أربع درجات للمعرفة كما هو موضح في الرسم التالي[٢]:



التذكر هو الأساس الأول للمعرفة:

يرى أفلاطون أن التذكر هو الأساس الأول للمعرفة، ومن شروطه مثول

---

(١) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٢) Plato, Rep., VI. 509/11.

المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذي شاهدته يوم إن كانت في عالم المثل؛ وعلى هذا فإن نظرية التذكر الأفلاطوني تعد من أهم الأسس التي تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل في عالم آخر، كما أمكن بهذه النظرية أيضاً البرهنة على خلود الروح[١].

ويلاحظ أن أصول هذه النظرية نجدها لدى سقراط خاصة في طريقته المسماة بطريقة التوليد[٢] حيث يستدعي سقراط عبداً صغيراً لم يدرس الهندسة مطلقاً ويرسم أمامه شكلاً هندسياً ويأخذ في سؤاله حتى يحيله إلى الإجابة الصحيحة ويتوصل إلى قضايا هندسية منها النظرية القائلة أن المربع الذي يساوي ضعف مربع آخر، تكون ضلعه مساوية لقطر هذا المربع، وينتهي إلى نتيجة مؤداها أن علم الهندسة بل سائر العلوم جميعاً متضمنة في النفس أي لها وجود سابق، وجود فطري، سبق للنفس أن تلقتها في عالم آخر هو عالم المثل.

بيد أن نظرية التذكر تقتضي حتماً القول بسابقية النفس على الجسد، وقد أكّد أفلاطون صحة هذا الرأي في محاورة فيدروس[٣] Phaedrus وفيها يشبه النفس بعربة يجرها جوادان أحدهما أبيض والآخر أسود، الأول يرمز إلى الانفعالات النبيلة أو الكرامة، والثاني يرمز إلى الانفعالات السفلى أو الشهوة واللذة، أما الحوذي فيرمز به إلى العقل، والحصان الأسود يسبب متاعب ومشقة كبيرة للحوذي (قائد العربة) إذ يحاول أن يجنح بالعربة بعيداً على الطريق السوي، إلّا أن الحوذي (العقل) وبيده الأعنة يحاول أن يسيطر تماماً عن العربة ويلقي بنظرة سريعة على عالم المثل والفضيلة.

ولما كانت طبيعة النفس على هذا النحو كان من الطبيعي أن تحاول الصعود بأجنحتها تجاه العالم العلوي، عالم المثل الذي يمتد إلى ما فوق قبة

---

(١) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق الذكر، ص ١٨٩.

(٢) Plato, Meno, 100.

(٣) Plato, Phaedrus, 246 a - b; 258 d/ e.

السماء، ولكن ليست النفوس جميعها سواء في القدرة على الصعود والنجاح في حفظ توازن العربة، ذلك أن النفوس الطاهرة هي التي تستطيع قهر الجواد العصي وإلزامه خطا الجواد المطواع؛ بينما تجد النفوس الخبيثة أكبر مشقة في التوفيق بين الجوادين.

وإنما تتوق النفوس - زكية كانت أم خبيثة - إلى السمو وإلى التحرر من عالم الحس لأنها كانت توجد في مكان عليٍّ قبل هبوطها إلى أجسامها، وكانت تحيط علماً بكل شيء، أي أنها كانت تدرك في عالمها الأول معاني الأشياء وهي الحقائق التي لا شكل لها ولا لون، فلما هبطت وسجنت في البدن، غابت عنها هذه المعاني فنسيتها، ولذا متى رأت ما يحتوي عليه العالم الحسي من أشياء متغيرة ومتحولة ذكرت تلك المعاني أو المثل التي سبق أن رأتها في العالم العقلي، فإذا رأت جمالاً حسياً تذكرت الجمال العقلي الذي يفوقه بهاء ورونقاً فتشتاق إلى رؤيته؛ وهذا الشوق هو الذي يسمو بها إلى عالم الجمال فإذا ما بلغته أدركت السعادة الحقيقية[1].

وعلى أية حال فإن نظرية التذكر في «فيدروس» ترتبط أوثق ارتباط بمشاركة النفس لعالم الآلهة في بعض خصائصه ومنها الخلود ورؤية الحقائق العقلية في ذاتها؛ وهذا هو ما تقول به محاورة «فيدون» كذلك، بيد أن تناولها لنظرية التذكر يبدو أقل أسطورية بكثير ويتسم بطابع عقلي، فهي تحاول البرهنة على أن معرفة المعقول في وقت سابق على ارتباط النفس بالجسد ضروري لمعرفة العالم الحس نفسه، فنحن حينما نرى شيئاً نقول إنه مساو لذاك أو أكبر منه أو أصغر لكننا نحن نستخدم هكذا مفهوم المساواة و (الكبير) و (الصغير) لم نر مطلقاً في عالم المحسوسات المساواة في ذاتها، بل كل الأشياء المتساوية في العالم المحسوس إنما تسعى نحو المساواة وتقترب جاهدة منها، ولكنها لا تصل أبداً إلى أن تكون تلك المساواة في ذاتها.

فهذه المعرفة لا تأتي إلينا من الحس، فلا بد أن نكون قد عرفناها قبل

(١) راجع، محمود قاسم، مرجع سابق، ص ٤٣.

الميلاد ويكون إدراكنا لها ولما شابهها من حقائق كاملة عقلية وهي المثل مجرد تذكر كنا قد حصلنا عليها من قبل[١].

المبحث الثاني: نظرية الصور (المثل):

سبقت الإشارة إلى أن المثل هي الموضوع الحقيقي للمعرفة عند أفلاطون، فما المقصود بالمثل وما أهم صفاتها وما الطريق إلى معرفتها وكيف حدد أفلاطون العلاقة بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات.

نظرية المثل نظرية أفلاطونية وليست نظرية سقراطية على الإطلاق، بيد أن هذا لا ينفى كونها ذات أصول سقراطية ذلك أن محاولة أفلاطون الوصول إلى مثال الخير بالذات إنما هي لدليل صادق على الأثر الذي تركته شخصية سقراط في أفلاطون[٢].

المثال في اليونانية Eidos مشتقة من الفعل Idein، ينظر أو يرى، أُطلق معنى المثال أول الأمر على الشكل المرئي أو الهيئة، ثم أصبح يعبر عن المعنى الكلي المعقول[٣]، بيد أن أفلاطون لم يكن مبتدعاً لهذه اللفظة، وإنما استمدها من المصطلح العلمي عند الفيثاغوريين ومن مجموعة الطب الأبقراطي[٤].

والمثل أو الصور حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الإنسان، كما أنها في الوقت ذاته مصدر للمعرفة وعلة لها، كما هي مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة لها، فالنار المحسوسة مثلاً ليست ناراً، إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وأن الماء المحسوس شبيه بالماء بالذات، وهكذا فالمثل مباديء المعرفة ومعاييرنا الدائمة وهي الموضوع

---

(١) انظر، عزت قرني؛ الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية ١٩٧٤، ص.ص ٩٥/٩٦.

(٢) انظر، شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) Field, OP. Cit., P. 43.

(٤) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٢٦.

الحقيقي للعلم وعلة حكمنا على النسبي بالمطلق وعلى الناقص بالكامل[1].

ومن أهم خصائص المثل عند أفلاطون ما يلي[2]:

- المثل جواهر: أي أنها حقائق مطلقة وقصوى ووجودها الكلي في ذاتها، إنها لا تتوقف على شيء بل كل الأشياء تتوقف عليها، إنها مبادىء الكون الأولى، ذلك لأن الجوهر هو ما كان وجوده من ذاته أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره، فهو إذن ثابت ومستقل.

- المثل كلية، المثال ليس شيئاً جزئياً، فمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك، إنه المفهوم العام لكل الجياد، إنه الحصان الكلي ولهذا فإن المثل تسمى في الفكر الحديث باسم «الكليات» universals.

- كل مثال وحدة، إنه الوحدة وسط التعدد، إن مثال الإنسان واحد بالرغم من أن الناس الأفراد عديدون، ولا يمكن أن يوجد إلّا مثال واحد لكل فئة من الأشياء.

- المثل ثابتة وغير فانية، إن مثال الإنسان خالد ويظل لا يتأثر بميلاد الأفراد وشيخوختهم وانحدارهم وموتهم.

- المثل هي ماهيات الأشياء جميعاً، فالتعريف يعطينا ما هو في الشيء فلو عرفنا الإنسان بأنه حيوان ناطق أو عاقل فهذا يعني أن العقل هو ماهية الإنسان.

- كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته، فالإنسان الكامل هو النمط الكلي الواحدي مثال الإنسان، وكل الأفراد يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل أو بآخر.

- المثل خارج المكان والزمان، إذ لو كانت في مكان فلا بد أن تكون في موضع محدد وعلينا أن نكون قادرين على أن نجدها في مكان ما؛ وهي أيضاً

---

(١) Plato, Phaedo, 78/99, 101, 102.
وانظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٢) راجع، وولتر ستيس، مرجع سابق، ١٦١/١٦٥.

خارج الزمان فهي لا تتغير وهي خالدة، ثابتة، وأن ثباتها ليس مسألة ترجع إلى التجربة بل مسألة معروفة للفكر، فهي ليست مجرد أنها دائماً هي نفسها في الزمان، بل إن الزمان لا علاقة له بها.

ـ والمثل عقلانية أي يتم استيعابها من خلال العقل ومن ثم تكون معرفتها ممكنة.

نخلص من ذلك إلى أن المثل عند أفلاطون ليست مادية وإنما هي معان مجردة خالدة وأن أنواع الموجودات وصفاتها تتحدد بمشاركتها في مثلها الدائمة وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً ولكنهما لا يبلغان الكمال، إنما الكمال للمثل، ولمثال المثل خاصة وهو مثال الخير(١).

وتحتوي نظرية المثل عند أفلاطون على جوانب منطقية وأخرى ميتافيزيقية الجانب المنطقي فيها يركز على الألفاظ الكلية ودلالتها، فهناك على سبيل المثال لا الحصر أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا (هذا قط) فماذا نعني بكلمة قط؟ من الواضح أننا نقصد شيئاً يختلف عن كل قطة جزئية فالحيوان يكون قطاً لأنه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير في مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظة (قط) وبديهي أن مثل هذه الكلمات ليست بغير معنى، ولكن لو كانت لفظة قط لتعني شيئاً فهي تعني شيئاً لا هو هذا القط الجزئي ولا ذاك، إنما تعني ضرباً من ضروب القطية العامة، وهذا المعنى العام لا يولد مع ولادة القطة الجزئية، ولا هو يفنى حين تموت تلك القطة الجزئية، بل إن هذا المعنى العام لا يشغل حيزاً من مكان أو زمان إنه أبدي(٢).

أما الجانب الميتافيزيقي فيتضح من أن كلمة (قط) تعني قطاً مثالياً هو القط أو هو فريد نوعه، خلقه الله، والقطط الجزئية تشارك في طبيعة القط غير أنها تختلف في مشاركتها تلك، قرباً أو بعداً عن الكمال، والسبب في تكثرها

(١) انظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٢) برتراندرسل، مرجع سابق، ص ١٩٤.

راجع: Zeller, OP. Cit., P. 131.

ليس إلا هذا البعد منها عن الصورة الكاملة، القط المثالي حقيقي، أما القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر[١].

والقضية الأساسية في نظرية المثل هي التمييز بين عالم الحقيقة أو ما يسمى بعالم المثل، وعالم الظاهر أو ما يسمى بعالم المحسوسات ـ العالم الأول يتسم بالثبات والسكون وهنا نلمس مدى تأثر أفلاطون ببارمنيدس الإيلي؛ والعالم الثاني يتسم بالتغير والصيرورة. وهذا رأى هرقليطس الذي أكد أن العالم في تغير مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق.

أي أن أفلاطون أراد بنظرية المثل أن يوفق بين تغير هرقليطس والذي لا ينطبق عنده إلاّ على عالم المحسات؛ وثبات بارمنيدس والذي لا يكاد ينطبق إلاّ على عالم المعقولات أو المثل.

المثل عند أفلاطون مفارقة متعالية، أي أنها موجودة خارج المحسوسات وأن الله هو صانعها حتى مثل المصنوعات، وأن صلة الموجودات بها إما المشاركة وإما المحاكاة كما أوضح في محاورة الجمهورية[٢].

ويؤكد أفلاطون أننا نتوصل إلى معرفة المثل ونستكشفها في النفس بالتفكير فإذا أمكننا استخراج معارف لم يلقنها لنا أحد فلا بد وأن تكون النفس قد اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة[٣].

يقول أفلاطون: «كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات ألوان أو أشكال ثم ارتكبت إثماً من الآثام فتكسرت أجنحتها فهبطت إلى البدن وحبست فيه، فإذا صادفت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل، فالعلم تذكر والجهل نسيان»[٤].

---

(١) رسل، مرجع سابق، ص ١٩٤.

Zeller, OP. Cit., P. 131.

(٢) Plato, Rep., 597.

Ross, Plato's Theory of Ideas, P. 81.

(٣) Plato, Meno, 80/86. يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٤) Plato, Phaedrus, 246, FF.

ويوضح أفلاطون الصلة القائمة بين العالم المعقول والعالم المحسوس في الكتاب السابع من محاورة الجمهورية إذ يقول: «هب أن جماعة أو أناساً عاشوا منذ طفولتهم في كهف مظلم تحت الأرض، ذي جدران أربعة، موثقين (مقيدين) بسلاسل ومتجهين إلى أحد جدران هذا الكهف، بينما توجد في الجدار الواقع خلفهم نافذة أو نوافذ ينفذ منها ضوء الشمس إلى داخله، وخارج الكهف، قوم يحملون كل أنواع التماثيل والأشياء المصنوعة التي تصور الأنواع المختلفة للموجودات فيمرون بها أمام النافذة قاطعين بها ضوء الشمس فتنعكس خيالاتها داخل الكهف على الجدار المواجه للجالسين فيه، فعندما يرونها يتصورونها أو يعتقدون أنها أشياء حقيقية لأنهم لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، وإنه لو أتيح لهم أو لأحدهم أن يتخلص من قيوده ويلتفت إلى الوراء أو يخرج بعيداً عن الكهف لرأي العالم الحقيقي»[1].

هذه أسطورة رمزية يمكن تحليلها على النحو التالي:

الكهف في نظر أفلاطون رمز للعالم المحسوس، عالم الأشباح والأخيلة والظلال؛ والظلال هي ما يبدو في عالم الحس من موجودات نعتقد أنها الحقيقة وهي خيال؛ أما التماثيل الموجودة خارج الكهف، فهي عالم المثل أو عالم الحقيقة، والنار هي ضوء الشمس، والشمس هي مثال الخير، ارفع المثل وأعلاها، والفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ويؤثر الحكمة على الظن[2] ويبدو أن هذه النظرية لم تقنع أفلاطون وأثيرت ضدها اعتراضات كثيرة من المعاصرين له؛ فيذهب أنتستانس الكلبي إلى القول: «إني أرى فرساً ولا أرى الفرسية» فأنكر بذلك إنكاراً تاماً إمكان وجود المثل كحقائق خارجية؛ وكذلك وجه بوليكسينوس تلميذ السوفسطائي بريسون النقد المشهور باسم «الإنسان الثالث».

---

(١) انظر؛ Plato, Rep., VII, 514/ 517.

(٢) راجع؛ Plato, Rep., 517.

وانظر؛ يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٧٤.

وخلاصته إنه إذا كان المثال هو المشترك بين شيئين محسوسين، كالإنسان فهو المشترك بين سقراط وطاليس، إذن بين الإنسان وسقراط شيء مشترك هو الإنسان الثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية[1].

ولقد انتقد أفلاطون نفسه في محاورات بارمنيدس وثياتيتوس، والسوفسطائي وفيلابوس لتعديل نظريته وما يتبعها من معرفة. أما عن الانتقادات التي وجهها لنفسه في محاورة بارمنيدس فتتلخص فيما يلي:

النقد الأول: إنه إذا كانت المثل موجودة وقائمة بذاتها منفصلة كل الانفصال عن الأشياء التي تشارك فيها وأن هناك الواحد في ذاته والعدل في ذاته والجمال في ذاته وهناك مثال للإنسان في ذاته وغير ذلك، فهل يمكن تعميم هذه النظرة على كل شيء، فنقول إن هناك مثال للشعر والوحل والقذارة؟ لكن سقراط يتهرب من الإجابة المباشرة ويذهب إلى أن هناك مثلاً للأشياء الطاهرة الشريفة ولكن بارمنيدس يرد عليه قائلاً: «حينما تتقدم بك السن يا سقراط وتستولي عليك الفلسفة، سيختفي هذا التردد ستقرر أن لكل من الأشياء في العالم المحسوس مثالاً قائماً في عالم العقل[2].

أما النقد الثاني: فمؤداه أننا إذا قلنا بوجود مثال للإنسان يختلف تماماً عن البشر من لحم ودم وقلنا رغم ذلك إن هناك تشابهاً بين الطرفين فإننا يجب أن نقول بوجود مثال ثالث للإنسان هو الذي أدى إلى هذا التشابه بين الإنسان في ذاته والإنسان المحسوس، ومثال رابع وخامس وهكذا إلى ما لا نهاية، بحيث لا يصير المثال واحداً بل لا متناهياً ويلاحظ أن هذا النقد موجه أصلاً إلى القول بأن الأشياء تشارك في المثل عن طريق التشابه، كما أن فيه نقداً لمبدأ الفصل بين العالمين.

ويلاحظ أن هذا النقد الذاتي قد أدى بأفلاطون إلى إعادة النظر في مفهومه عن الوجود؛ وقد انتهت به تلك التأملات إلى إدخال الحركة ضمن

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ص ١١٣/١١٤.

(٢) Plato, Parem., 130 B - C, 131 B.

مبادىء الوجود كما في محاورة السوفسطائي وإلى ازدياد اهتمامه بهذا العالم الذي طالما فكر في إصلاحه حتى نصل إلى محاورة طيماوس التي مجَّد فيها الكـون المحسوس بـاعتباره إلهـاً، بيد أن أفـلاطون يؤكـد على أولويـة عالم المـوجودات العقليـة الخـالصـة وعلى استقـلالـه في ذاتـه عن هـذا الكـون الحسي[1].

وأخيراً نتساءل عن مصادر نظرية الصور عند أفلاطون؟

تأثر أفلاطون في هذه النظرية بهرقليطس ذلك لأنه قد درس في صغره على يد أقراطيلوس أحد أنصار المذهب الهرقليـطي، ومن ثم فقد أخـذ عن هرقليطس فكرة التغير المستمر والصيرورة والقول بأن المعرفة الحسية هي معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية؛ وتأثر ببارمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً وأنه لا بد من الوحدة إلى جـانب الكثرة، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة، وبهذا قال أفلاطون بما قال به بارمنيدس من الوحدة؛ ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور إنما يرجع إلى سقراط لأن سقراط هو الذي قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات، فلا بد إذن في البحث في الوجود من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى الوجود المعقول، من الوجود المتغير إلى الوجود الثابت وهذا ما فعله أفلاطون[2].

المبحث الثالث: النفس الإنسانية:

مقدمة:

يرى أفلاطون أن الإنسان مكون أو مؤلف من جوهرين أحدهما منسوب إلى عالم المثال وهـو النفس والآخر منسـوب إلى عالم الحس وهـو البدن؛

---

(١) انظر، عزت قرني، الحكمة الأفلاطونية، ص ص ٩١/٩٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص ص ١٤٨/١٤٩.

وانظر ستيس، مرجع سابق، ص ص ١٦٦/١٦٧.

والنفس جوهر روحي إلهي بسيط لا يقبل الانقسام أو الانحلال، ولئن لحقها التشويه بسبب اتصالها بالبدن؛ والنفس هي نقطة الاتصال بين عالم المثل وهو عالم الحقائق أو الماهيات الثابتة، وعالم الحس أو البدن الذي تحاول جاهدة الخلاص أو التحرر منه، تماماً كما يحاول السجين الفرار من سجنه.

والنفس عند أفلاطون بسيطة لأنها تدرك المثل، والمثل ثابتة وبسيطة والنفس التي تدرك المثل لا بد وأن تكون شبيهة بها، لأن الشبيه يدرك الشبيه، وعلى ذلك فالنفس ثابتة وبسيطة وهي الجزء الخالد الباقي فينا بعد الموت، بينما الجسد هو الذي يتلاشى ويفنى[1].

ويرى أفلاطون أن النفس الإنسانية واحدة ولكن لها ثلاث قوى رئيسية هي[2]:

١ - **القوة الشهوانية**: وتتعلق بالشهوات والملذات ووظيفتها رئاسة الوظائف الغذائية واللذية أو الجنسية وتوجد أسفل البطن وفضيلتها العفة.

٢ - **القوة الغضبية أو الانفعالية**: وتتعلق بالغرائز النبيلة والكريمة ومركزها القلب، ومهمتها حفظ كرامة الفرد وفضيلتها الشجاعة.

٣ - **القوة الناطقة أو العاقلة**: وهي قوة النظر والتأمل ومركزها في الرأس أو العقل ومهمتها إدراك الحقيقة والكشف عنها وفضيلتها الحكمة ويذكر أفلاطون أنه حين تؤدي كل قوة من هذه القوى وظيفتها بالتعاون مع القوى الأخرى فإن النفس تحصل على السعادة وبذلك نتوصل إلى فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة، إنها فضيلة النفس كلها حين تعمل قواها في وحدة وانسجام[3].

فالعدالة هي صحة النفس وفيها سعادة الإنسان أما الظلم ففيه شقاء له.

ولقد لجأ أفلاطون كعادته إلى الأسطورة لكي يشرح لنا ما يقصده بثلاثية النفس أو ما يعرف بأسطورة العربة، فيذكر أن عالم المثل ممتد إلى ما فوق قبة

---

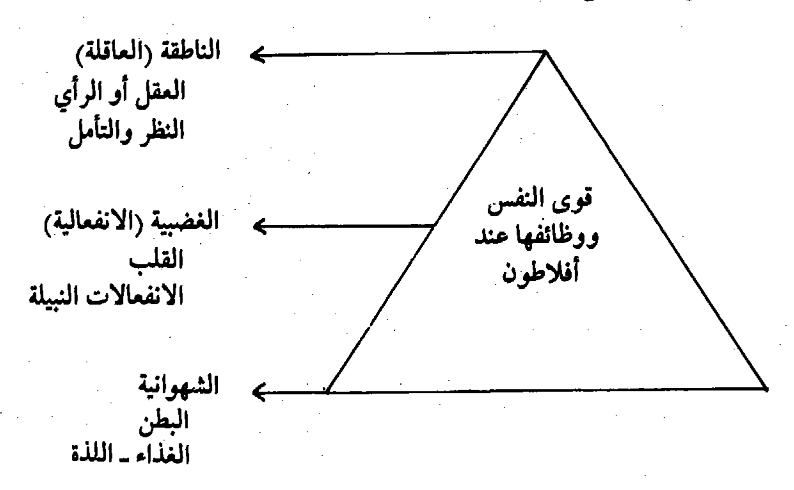
(١) انظر، محمود قاسم، مرجع سابق، ص ص ٣٤/ ٣٥.

(٢) Field, OP. Cit., PP. 120/ 21.

(٣) Plato, Rep., IV, 444/ 45.

السماء وفوق هذه القبة تجري عربات الآلهة (والآلهة هنا الكواكب)، وتحت هذه القبة تجري عربات النفوس البشرية، وكل عربة يجرها جوادان أحدهما أبيض يرمز إلى الانفعالات النبيلة أو الهادئة، والآخر أسود يرمز إلى الانفعالات السفلى ورغم أن الحصان الأسود يحاول أن يجنح بالعربة بعيداً عن الطريق السوي وهو طريق الفضائل والمثل، إلا أن الحوذي وهو العقل يحاول أن يسيطر تماماً على العربة ويلقي بنظرة خاطفة إلى العالم الإلهي، عالم المثل[1].

هذه الأسطورة الرمزية تشرح بوضوح وحدة النفس، فالعربة المجنحة، والجوادان والسائق هم جميعاً النفس، فقد تميل إلى الشهوة فتبتعد بذلك عن عالم الفضائل، وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة، فتسيطر على الشهوة وتتجه إلى الفضائل[2].



ويذكر أفلاطون أن الصراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الإنسان؛ ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة، فإن تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث تعيش النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيّرة؛ أما إذا تغلب الجزء غير العاقل فيها

(١) Plato, Phaedrus, 246 a - b; 258 d/ e.

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ١٩٨.

فمصيرها التناسخ في أبدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل، ففي (طيماوس) يفترض أفلاطون أن النفوس جميعاً كانت في الأصل ذكوراً لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الأرض، فإن ابتعدت عن التمسك بالعقل ولدت في جسم امرأة، ثم في جسم حيوان، ولا تزال تنتقل من حيوان إل آخر حتى تطهر من أدناسها وتعود إلى الكوكب الذي صدرت عنه[١].

خلود النفس والبرهنة عليه:

ذكر أفلاطون أن النفس بسيطة أي لا تنقسم ولا تنحل، بل إنهـا أزلية أبدية، ومعنى أزلية النفس أي وجودها السابق على وجود البدن ومعنى أبديتها أي بقاؤها بعد الموت وخلودها، ولقد اقتبس أفلاطون فكرة وجود النفس قبل البدن من تعاليم الفيثاغوريين.

ويورد أفلاطـون بعض الحجج في محـاورة فيدون للبـرهنة على خلود النفس يمكننا عرضها فيما يلي:

- **برهان تعاقب الأضداد**[٢]: ويبرهن على أن النفس أبدية، أي موجودة بعد الموت ويقوم أساساً على فكرة التناسخ الأورفية، ومؤداها أن النفوس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت قد ذهبت إليه بعد موت سابق، وإن الأحياء يبعثون من الأمـوات، وعلى ذلك فـالنفس لا تموت بمـوت البدن أو الجسد.

وملخص هذا الدليل أن الأشياء تنتقل من ضد إلى آخر ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهت الأشياء إلى السكون المطلق، فالليل يولد من النهار، والنهار من الليل، واللذة تعقب الألم، والألم يعقب اللذة؛ ومعنى ذلك ان بين الأضداد

---

(١) انظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص ١٣٦.
وأيضاً؛ ستيس، مرجع سابق ص ص ١٨٤/١٨٥.
راجع؛ Plato, Timaeus, 91, B.

(٢) Plato, Phaedo, 105/ 7.

حركة دائرية تجعل أحدهما يعقب الآخر، فإذا كان الموت والحياة ضدين كان لا بد من أن يعقب الموت حياة كما كان بعد الحياة موت وهكذا.

- **برهان البساطة**[1] : وفحواه أن النفس بسيطة لأنها تدرك المثل، والمثل ثابتة وبسيطة، والنفس التي تدرك المثل، لا بد وأن تكون شبيهة بها (الشبيه يدرك الشبيه) حسب القول المشهور قديماً، وعلى ذلك فالنفس ثابتة وبسيطة وهي الجزء الخالد الباقي فينا بعد الموت.

- **برهان التذكر**[2]: ملخصه أن النفس لا تدرك الحقيقة في هذا العالم إلّا عن طريق التذكر وسبب ذلك أنها كانت في عالم المثل (عالم السماء) تسير مع الآلهة وراء مركبة، فهي إذن مثال أزلي، ولكنها عندما هبطت إلى الأرض، إلى الجسد (سجنها ومحبسها الأرضي) نسيت ما كانت تعلمه من حقائق الأشياء يوم ان كانت في عالم المثل عالمها الأول، فالتذكر دليل على وجود النفس قبل اتصالها بالبدن وما كان أزلياً فلا بد من أن يكون أبدياً أي خالداً.

- **برهان الحركة**[3]: ذكر أفلاطون هذا الدليل في محاورة (فيدروس) ويتركب على النحو التالي: المتحرك إما أن يتحرك بذاته وإما أن يتحرك بغيره وهذه تقف عن الحركة بعد حين، أما الأولى فلا تقف عن الحركة لأن حركتها من ذاتها، إذن فهي لا تكون ولا تفسد، وكل ما يتحرك بنفسه فلا يتولد من شيء آخر فهو مبدأ (arche)، ولما كانت النفس متحركة بذاتها لأنها إلهية فهي إذن مبدأ بسيط، والمبدأ لا يفسد.

هذه هي الأدلة التي ساقها أفلاطون للبرهنة على خلود الروح وهي على ما فيها من محاولات جميلة لا تشتمل إلّا على فروض مبنية على فروض، كما أنها لا تخلو من صعوبات وانتقادات منها أن التذكر ليس هو الطريق الوحيد لتعقل الماهيات أو الكليات ولكن هذه الكليات يمكن تعقلها عن طريق

---

(١) Plato, OP. Cit., 78/84.

(٢) انظر؛ Plato, Phaedo, 73, Meno, 81/85.

(٣) Plato, Phaedrus, 245.

تجريدها من الجزئيات، فضلاً عن أن الدليل الثاني يعد أقوى دليل لأنه يعبر عن الطبيعة الروحية للنفس وكيف أنها في اعتمادها على هذه القوة الروحية يمكن لها أن تشق طريقها بسهولة لمحاولة الوصول إلى الحقيقة، في حين أن اعتمادها على البدن يجعلها تتعثر في إدراك الحقيقة ويختلط عليها الأمر[1].

المبحث الرابع: أفلاطون والمدينة المثالية

إن المشكلة الحقيقية في فلسفة أفلاطون هي في واقع الأمر مشكلة سياسية من الدرجة الأولى؛ ولقد عالج أفلاطون السياسة في كتابين هما: الجمهورية وهو من مؤلفات الشباب وفيه يبين كيف ينبغي للحاكم الفيلسوف أن يحكم بالعقل والعدل وما هي شروط الدولة المثالية بالإضافة إلى الدساتير القائمة مزاياها ومساوئها أو عيوبها، إنه بحث نظري في الأخلاق والسياسة والتربية والاجتماع وعلم النفس» والكتاب الثاني هو النواميس أو القوانين وهو من كتب الشيخوخة، وفيه يُقدّم لنا أفلاطون وضعاً للحكومة الواقعية أقرب إلى حال الإنسان، أي أنه بحث عملي في القوانين لا سيما قانون العقوبات[2].

ويلاحظ أن الغاية واحدة من الكتابين وهي إنشاء مدينة عادلة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع، لأن الفرد والمجتمع متكاملان، لا يفهم أحدهما إلّا بالآخر، فعدالة الفرد هي عدالة الدولة والعكس، ومعنى ذلك أن علم الأخلاق وعلم السياسة لا ينفصلان.

ونقطة البدء في يوتوبيا Utopia أفلاطون ـ كما هو الحال في كل يوتوبيا ـ فساد أوضاع سياسية فساداً قائماً يؤدي إلى اليأس من إصلاح الواقع فتكون نقطة البدء من المثل الأعلى لا من الواقع، من العقل لا من التجربة، وبذلك يكون أفلاطون متمشياً تماماً مع فلسفته المثالية، المثل حقيقة، العالم الخارجي أشباح، اليوتوبيا صلاح والواقع فساد[3].

وتبدأ محاورة الجمهورية بتعريف للعدالة، إذ يقدم أفلاطون ثلاثة

---

(١) راجع عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(٢) انظر، جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٣٧.

(٣) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، ص ١٠٠.

تعريفات هي: إن العدالة هي اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الموروثة أو الجارية، وكان هم أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية، من ثم فقد هاجم الشعراء والفنانين والساسة ورجال الدين والسوفسطائيين؛ والتعريف الثاني للعدالة هو تعريف ثراسيماخوس القائل بأن العدالة هي تحقيق مصلحة الأقوى، أو القوة هي الحق، وثالث التعريفات هو أن العدالة تشير إلى اتفاق الناس فيما بينهم على ألا يظلم أحدهم أحدها.

بيد أن أفلاطون قد رفض هذه التعريفات جميعها، وذهب إلى أن العدالة هي الحكمة وأن العادل هو الحكيم الصالح[١].

ويقرر أفلاطون أن الاجتماع طبيعي أي ظاهرة طبيعية في حياة الناس فهو وليد شعور الفرد بالحاجة إلى الآخرين لتأمين مما يحتاج إليه من غذاء ومسكن وكساء، والإنسان مدني بالطبع فهو يجتمع في الأسرة ثم في الدولة، وترجع هذه الطبيعة إلى حاجة الناس إلى إشباع ضروريات الحياة كالطعام والمسكن والملبس وخلافه، وأن هذا التعاون يقتضي نوعاً من تقسيم العمل فيظهر الزراع والصناع والبناؤون والحاكة والأساكفة كل حسب استعداده الخاص وموهبته فأساس المجتمع إذن هو التخصص وتقسيم العمل ومن هنا ظهرت المهن والحرف والفنون ثم اتسع الأمر بالتبادل وارتقى التبادل إلى تجارة منظمة واصطنع الناس المال أداة للتبادل وكثرت الحاجيات، واتسعت رقعة الفنون، ومن ثم ابتعد الإنسان عن حالة الطبيعة الأولى وفسد المجتمع وشهد أفلاطون هذا الفساد، وبرم به، وأراد إصلاحه وخرج بنظريته في الجمهورية التي تقوم على ثلاثة مباديء رئيسية هي: التخصص في العمل والتربية والحاكم الفيلسوف[٢].

ـ الأنفس والطبقات الثلاث:

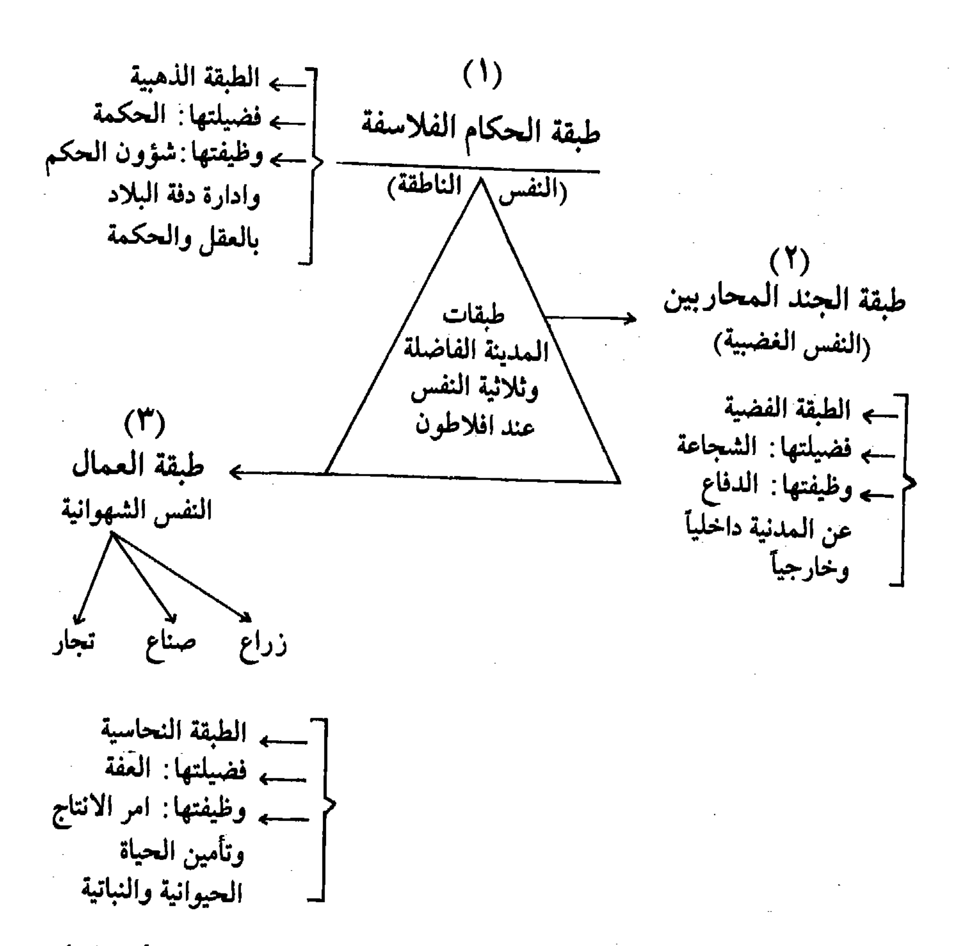
رأى أفلاطون أنه لتحقيق العدالة في الفرد والمجتمع لا بد من معرفة ما

(١) راجع: Plato, Rep., 358/59.

وانظر؛ جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.

(٢) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٣٧.

تتصف به النفس الإنسانية من قوى؛ فالنفس الإنسانية لها ثلاث قوى هي : القوة الشهوانية، والقوة الغضبية والقوة الناطقة أو العاقلة ولكل نفس فضيلة خاصة بها فالشهوانية فضيلتها العفة والغضبية فضيلتها الشجاعة والناطقة فضيلتها الحكمة، ويقابل هذه النفوس الثلاثة في المجتمع ثلاث طبقات[1] كما هو موضح في الشكل التالي :



أولاً : طبقة الحكام الفلاسفة وهي أرفع الطبقات ويوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة ويوصفهم أفلاطون بالطبقة الذهبية .

---

(١) Plato, Rep. IV, 436 A - 441 A - D., IX, 580 DE., VIII, 558 C.

ثانياً: **طبقة الجند** أو المحاربين ويوكل إليهم مهمة الدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية وهؤلاء يجب أن يتسموا بالشجاعة ويوصفهم أفلاطون بالطبقة الفضية.

ثالثاً: **طبقة العمال من زراع وصناع وتجار**: وهي أدنى الطبقات أي أنها تضم السواد الأعظم من الشعب ويوكل إليها أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية، وهؤلاء يتسمون بالعفة ويوصفهم أفلاطون بالطبقة النحاسية.

ويرى أفلاطون أن العدل لا يتحقق في المدينة إلا إذا سيطرت الطبقة الذهبية وهي طبقة الحكام الفلاسفة الذين يقومون على رأس المدينة، على الطبقة الفضية، والفضية على النحاسية وهي طبقة العمال، فالعدالة في الدولة تماثل العدالة في الأفراد[1].

ومعنى ذلك أن الحكم في الدولة المثالية يجب أن يسند إلى طائفة الفلاسفة الحكماء وذلك لاتصافهم بالمعرفة والفضيلة ولقدرتهم على تصور القوانين العادلة تصوراً علمياً.

ويذكر أفلاطون انه من أهم صفات الحاكم الفيلسوف ما يلي[2]:

- أن يكون محباً للحقيقة مبغضاً للكذب.
- أن يكون ميالاً إلى احتقار اللذات الجسدية والاهتمام باللذات العقلية.
- شديد القناعة، عفيفاً بعيداً عن الثروة والجاه.
- أن يكون محباً للاتساق والجمال.
- أن يكون قوي الحدس دمث الطباع، محباً للموت والجمال.
- أن يكون محباً للمعرفة والوجود الخالد حباً كلياً.

ويلاحظ انه إذا كان أفلاطون قد ربط بين نظريته السياسية ونظريته في النفس، كذلك الحال فإنه قد ربط نظريته السياسية بفلسفته، وهذا واضح من

---

(١) انظر، علي عبد المعطي محمد، تطور الفكر الغربي، ص ٥٨.

(٢) Plato, Rep., 490 C.

أن الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً ومعيناً؛ وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها، وهنا ترتبط السياسة عنده بالمعرفة[1].

يقول أفلاطون: «إن المدينة أو الدولة لن تبلغ حد الكمال إلا إذا تملك مقاليد الحكم الفلاسفة»[2].

ـ نظام التربية في الجمهورية:

وضع أفلاطون في جمهوريته برنامجاً لتربية الأحداث المعدين للحكم يشتمل على اقتراحات اقتصادية ودينية وثقافية.

يرى أفلاطون أن تربية الأحداث ـ ذكوراً كانوا أو أناساً ـ هي التي تكشف عن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم، وأول اقتراح يجب أن يؤخذ في الاعتبار هو التربية والتعليم، والتربية تشتمل على الموسيقى والتمرينات الرياضية حتى يشبوا على درجة عالية من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال، ويقترح أفلاطون ضرورة فرض رقابة صارمة منذ السنوات الأولى على كل ما يقدم من مناهج دراسية، ويحذر على وجه الخصوص من أساطير هوميروس وهزيود وذلك لأن هذه القصص تصور الآلهة وأنها تسلك سلوكاً مشيناً في كثير من التصرفات، كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع، وإنما يجب سماع المسرحيات التي تقتصر على تصوير الرجال الإشراف والأبطال الذين ينحدرون من طبقة النبلاء.

أما فيما يتعلق بالرقابة على الألحان الموسيقية، فيرى أنه يجب سماع موسيقى الدوريين لأنها تعبر عن الحماسة بالإضافة إلى الموسيقى الرقيقة والألحان البسيطة، وينبغي عدم سماع موسيقى الأيونيين لأنها تعبر عن الحزن والأسى فضلاً عن أنها تدعو إلى الاسترخاء؛ وفيما يتعلق بالطعام، فينص على ضرورة أن يكون طعام الحكام بسيطاً ومعتدلاً وصحياً وذلك يغنيهم عن استشارة

---

(١) علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص ٥٨.

(٢) Plato, Rep., VI, 499.

الأطباء إلّا في أحوال استثنائية؛ ويجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هي نفس نسبة الموسيقى للعقل.

ويرى أفلاطون أن السبيل الوحيد لحفظ وحدة الدولة هو اتباع نظام الحياة الاشتراكية وهي اشتراكية الملك واشتراكية النساء والأولاد وهذا ما يسمى بالشيوعية.

اشتراكية الملك فمعناها ألا يملك حراس الدولة وحكامها عقاراً أو ذهباً لأن الآلهة قد ذخرت لهم ذهباً وفضة سماويّين أما ذهب الأرض فإنه مجلبة لكثير من الشرور، كما أن امتلاك الذهب والفضة وغيرها لا يجعلهم حراساً ولا حكاماً وإنما يجعلهم سادة وعبيد، مالكين وزراعاً فيقضون حياتهم في صراع يصرفهم عن الاهتمام بتحقيق العدالة في المدينة.

أما اشتراكية النساء والأولاد فمعناها أن تكون النساء بلا استثناء أزواجاً مشاعاً لطبقتي الحراس والحكام ولا يخص أحدهم نفسه بإحداهن وأن يكون الأولاد حقاً مشاعاً للجميع فلا يعرف والد ولده، فجميع الأطفال في ظل هذا النظام ملكاً للدولة وهي وحدها تشرف على تربيتهم، ويقصر أفلاطون اشتراكية المال والنساء والأولاد على طبقة الحراس والحكام، أما عامة الشعب (طبقة العمال) فإنهم يستطيعون فقط أن يتملكوا مصادر الإنتاج شريطة أن يؤدوا الضرائب ويكون إنسالهم للأولاد خاضعاً لمراقبة الدولة[1].

ويطالعنا أفلاطون في الجمهورية بأسلوب تربية الأحداث المعدين للحكم والكشف عن مواهبهم، فيذكر أن الأطفال عند ولادتهم تقوم الدولة بالاستيلاء عليهم ويتم تسليمهم إلى المراضع العامة التي تتولى إعدادهم على مراحل وفقاً لما تحتاج إليه من وظائف، فتربية الزراع والصناع تشتمل على تعليمهم ما يحتاجون إليه في ممارسة أعمالهم وتربية الجنود تشتمل على تعليمهم الموسيقى والألعاب الرياضية، أما تربية الحكام فتقوم على تنشئتهم

(1) Plato, Rep., 415 D, 417 B.

وانظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٠٣/ ١٠٥.

وراجع؛ جميل صليبا، مرجع سابق، ص ٣٨.

تنشئة فلسفية صحيحة، والوسيلة الوحيدة التي يجب الأخذ بها لتحديد مصيرهم هي الامتحانات المتتالية، فالذين لا ينجحون في الامتحان الأول يصبحون عمالاً وزراعاً، والذين يرسبون في الامتحان الثاني يصبحون جنوداً، أما الذين يجتازون هذا الامتحان فيتعلمون الفضيلة وكيفية انطباقها على الناس ولا ينقلون إلى طبقة الرؤساء إلا بعد بلوغهم سن الخمسين[1].

ـ أنواع الحكومات

إن أول حكومة تلي مدينة الفلاسفة الذين يحكمون بالعقل هي حكومة الكرامة أو حكومة الأرستقراطية الحربية Timocracy وهي المدينة التي تسيطر على حكامها فضيلة النفس الغضبية كما هو الحال في أسبرطة.

والحكومة الثانية هي حكومة المال Plutocracy وهي حكومة القلة التي تؤدي إلى انقسام المدينة إلى مدينتين هما: مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء.

والحكومة الثالثة هي الديمقراطية Democracy وهي المدينة التي يحكمها الشعب، إنها مدينة الفوضى التي يثور فيها الفقراء على الأغنياء أما الحكومة الرابعة فهي الاستبداد Tyranny أو الطغيان وهي التي ينهض فيها قطب ذكي من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار فيمسك بزمام الحكم ويأخذ الناس بالعنف ويقطع رأس كل ناقد ومنافس ويستولي على أموال الشعب بالقوة، ويرى أفلاطون أن أسوأ أنواع الحكومات هي حكومة الديمقراطية والطغاة وأفضلها حكومة الفلاسفة[2].

ولكن يلاحظ أن أفلاطون في (النواميس) يؤكد على حكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة، فالله هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الأرض، فيجب أن يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها، كما أنه صرف النظر في القوانين عن شيوعية الملك والنساء

---

(١) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ٢٧٠/٢٧١.
وأيضاً؛ محمد غلاب، مرجع سابق، ص ١٦٣.
(٢) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٣٩.

والأولاد، فطالب بتوزيع الثروة على جميع الأفراد على السواء وبتقييد الزواج تقييداً تاماً بحيث لا يترك لحرية الفرد بمعنى ألا يتم الزواج إلا بالرجوع إلى الدولة، بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يتزوج ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجند بل يجب أن يفرض التجنيد على الجميع؛ وهكذا شيع أفلاطون أحلام الجمهورية وودع الآمال العريضة التي عقدها عليها، ورجا في النواميس أن تكون منطلقاً لبناء جديد أكثر واقعية[1].

تعقيب

إن نظرية أفلاطون السياسية التي يتصور فيها إمكانية قيام دولة أو مدينة مثالية يتحقق فيها نوع من العدل والمساواة بين أفراد المجتمع، لا تخلو من صعوبات نستطيع إجمالها فيما يلي:

١ ـ لا قيمة للإنسان في مدينة أفلاطون من حيث هو إنسان وإنما هو موجود فقط من أجل قيام المدينة وكأنه عدد مجرد أو شكل هندسي لازم لاكتمال المدينة.

٢ ـ أخطأ أفلاطون خطئاً فاحشاً حينما قال بقتل الأطفال الزائدين عن حاجة المدينة والضعفاء والمرضى والعجزة والمشوهين وإن ذلك يتعارض تماماً مع مذهبه القائل بعلو النفس وشرفها على البدن، فلو نظر افلاطون إلى مذهبه هذا لما قال بقتل الأطفال الابرياء.

٣ ـ اخطأ افلاطون أيضاً في فهمه لطبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع وذلك حينما أخذ عن الاسبرطيين الغلظاء بدعة توظيفها محاربة في الجيش، فلو رجع إلى مذهبه القائل بروحانية النفس وعلوها لكان قد احترم النفس في كل جسم ولم يزهقها جزافاً، مع العلم أن بعض البلدان التي تأخذ

---

(١) انظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص ص ١٤٩/ ١٥٠.
وراجع؛ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، ص ص ٣١/ ٣٢.

بالنظام الشيوعي قد ابعدت المرأة عن مزاولة بعض الأعمال الشاقة كالجندية وغيرها لما لهذه الأعمال من تأثير سيء على التكوين الفسيولوجي للمرأة.

٤ ـ اخطأ افلاطون في فهمه لروابط الأسرة ومن هنا يعتبر الجد الأكبر للدكتاتورية وفرض الرقابة من قبل الدولة على كل ما يعلم ولا يعلم، فالاسرة هي منشأ المحبة والروابط في المجتمع وأكبر عامل لتهذيب الطبع وترقيق الشعور وتمدين الإنسانية[١].

---

(١) انظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ١٠٦/ ١٠٨.

المصادر والمراجع العربية

١ ـ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥ م.

٢ ـ أحمد صبحي؛ في فلسفة الحضارة، (الحضارة الإغريقية)، مؤسسة الثقافية الجامعية ١٩٧٧ م.

٣ ـ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤ م.

٤ ـ ــــــــــ ؛ أفلاطون، دار المعارف ١٩٦٥ م.

٥ ـ إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف ١٩٦٨ م.

٦ ـ أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب ١٩٦٥ م.

٧ ـ ــــــــــ ، الفلسفة السياسية، دار المعارف، ط ٣، ١٩٨٦ م.

٨ ـ اميل برهييه؛ تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢، دار الطليعة بيروت ١٩٨٧ م.

٩ ـ ايروين شرودنجر، الطبيعة والإغريق، ترجمة عزت قرني، مراجعة محمد صقر خفاجة (سلسلة الألف كتاب (٤٢٨) دار النهضة العربية ١٩٦٢.

١٠ ـ برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود ومراجعة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٧٨ م.

١١ ـ ــــــــــ ، حكمة الغرب، الجزء الأول، سلسلة عالم المعرفة (٦٢) ترجمة فؤاد زكريا، الكويت ١٩٨٣ م.

١٢ - بنيامين جويت، بروتاجوراس لأفلاطون، ترجمة محمد كمال الدين علي ومراجعة محمد صقر خفاجة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (بدون تاريخ).
١٣ - بينيس، مذهب الذرة عند اليونان، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٦ م.
١٤ - توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦ م.
١٥ - ثيوكاريس كيسيديس، سقراط، ترجمة طلال السهيل، ط ١، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٧ م.
١٦ - جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول) مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٧١ م.
١٧ - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٠ م.
١٨ - جورج سارتون، تاريخ العلم، ط ١، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط ٤، دار المعارف ١٩٧٩ م.
١٩ - ـــــ، تاريخ العلم، ط ٢، إشراف إبراهيم مدكور دار المعارف ١٩٥٩ م.
٢٠ - جورج هـ. سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، ط ٤ دار المعارف ١٩٧١ م.
٢١ - حسام الدين الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة اليونانية، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، ط ٣، ١٩٨٦ م.
٢٢ - ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ م.
٢٣ - زكي نجيب محمود، محاورات أفلاطون (أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٦ (مترجم).
٢٤ - شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض ط ١، دار الأنوار بيروت، ١٩٦٨ م.
٢٥ - صمويل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، ترجمة أحمد عبد الحميد

يوسف ومراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ م.

٢٦ - عادل العوا؛ المذاهب الأخلاقية، حـ ١، مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٨ م.

٢٧ - عبد الرحمن بدوي؛ أفلوطين عند العرب، ط ٣، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ م.

٢٨ - ــــــــــ ؛ ربيع الفكر اليوناني، ط ٥، دار القلم بيروت ١٩٧٩ م.

٢٩ - ــــــــــ ؛ أفلاطون، دار القلم بيروت ١٩٧٩ م.

٣٠ - عزت قرني، الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤ م.

٣١ - علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٩ م.

٣٢ - علي سامي النشار؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ١، ط ٨ دار المعارف.

٣٣ - علي سامي النشار وآخرون، هرقليطس، فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي دار المعارف ط ١، ١٩٦٩ م.

٣٤ - علي سامي النشار وآخرون، الأصول الأفلاطونية، فيدون الجزء الأول، منشأة المعارف ١٩٦١ م، (مترجم).

٣٥ - علي سامي النشار وأحمد صبحي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط ١، منشأة المعارف ١٩٦٤ م.

٣٦ - علي عبد المعطي محمد؛ الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ م.

٣٧ - القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٦ هـ.

٣٨ - كريم متى؛ الفلسفة اليومانية، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧١ م.

٣٩ - كريم متى؛ الفلسفة عند اليونان، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧١ م.

٤٠ - محمد صقر خفاجة، النقد الأدبي عند اليونان، ط ١، القاهرة ١٩٦٢ م.

٤١ ـ ـــــــــــ ، تاريخ الأدب اليوناني ، الألف كتاب (٦١) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٦ م.
٤٢ ـ محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط ١، بيروت ١٩٧٠ م.
٤٣ ـ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ط ١، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الجامعات المصرية ١٩٧٣ م.
٤٤ ـ محمد غلاب، الفكر اليوناني أو الأدب الهليني، دار الكتب الحديثة ١٩٥٢ م.
٤٥ ـ ـــــــــــ ، الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٢ م.
٤٦ ـ محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط ٤، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩ م.
نازلي إسماعيل، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة ١٩٨١ م.
٤٨ ـ هنري توماس، أعلام الفلاسفة (كيف نفهمهم) ترجمة متري أمين ومراجعة زكي نجيب محمود دار النهضة العربية ١٩٦٤ م.
٤٩ ـ وولتر ستيس؛ تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤ م.
٥٠ ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٦، دار المعارف.

المعاجم والموسوعات.

١ ـ المعجم الفلسفي: جزءان جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢ م.
٢ ـ معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت.
٣ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرون إشراف زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢ م.

المصادر والمراجع الأجنبية

1 - Aristotle, works (oxford translation).The works of Aristotle, Translated into English. Ed. W.D. Ross, oxford 1908/59.

2 - Armstrong; A, H., An Introduction to Ancient Philosophy, Methuen α Co. L. T. D., London, 1957.

3 - Bailey, C., The Greek Atomists α Epicurus, Oxford, 1926.

4 - Bevan, E., Stoics α Sceptics, Oxford, 1913.

5 - Brumbaugh, R. S., The Philosophers of Greece, London, George Allen α Unwin, L. T. D, 1966.

6 - Buck, L. D., Comparative Grammar of Greek α Latin, Chicago, 1933.

7- Burn, A. R., Pericles α Athens, London, 1948.

8 - Burnet, J., Early Greek Philosophy, 3rd, edit., London, 1920.

9 - ———— , Greek Philosophy, Thales to Plato, London Macmillan α Co. L. T. D. 1962.

10 - Bury, J. B., A History of Greece, New - York, 1937.

11 - Cornford, F. M., Before α After Socrates, Cambridge, 1932.

12 - ——— , From Religion to Philosophy ; New York, 1957.

13 - Copleston, F., A History of Philosophy, Vol. 1, Greece α Rome, Image Books, New - York 1962.

14 - Field, G. C., Plato α his Contemporaries, London, 1948.

15 - ———— , The Philosophy of Plato, Oxford University Press, London 1951.

16 - Freeman, K., Ancilla to the Pre - Socratic Philosophers, Oxford, 1956.

17 - ———— , Companion to the Pre - Socratic philosophy, Oxford, 1959.

18 - Gomperz, T., The Greek Thinkers, Vol. 1, Englisgh Translation, London 1949.

19 - Guthrie, W. K. C., A history of Greek Philosophy, Vol. 1, Cambridge 1963.

20 - ———— , The Sophists, University Press, Cambridge, 1971.

21 - Heath T., History of Greek Mathematics, Vol. 1, Oxford 1921.

22 - Jaeger, W., The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford, 1968.

23 - ———— , Aristotle, Oxford 1962.

24 - Jaspers, K., Buddha, Confucius α Jesus, from the Great Philosophers, Vol. 1, Traslated by K. Manheim, New - York, 1957.

25 - Keith, A. B., Indian logic α Atomism, An Exposition of the NYAYA α Vaicesika, Oxford, 1921.

26 - Kirk, G. S., α J. E. Raven, The Pre - Socratic Philosophers, Cambridge, At the University Press, 1971.

27 - Locke, J., An Essay concerning humman understanding (Great Books) U. S. A. 1962.

28 - Long, A., A., Hellenistic Philosophy, Pristol, 1974.

29 - Murray, G., Greek Studies, Oxford Clarendon Press, 1946.

30 - Olmstead, A. T., History of Persia, Chicago, University of Chicago Press, 1943.

31 - Plato, The Dialogues of Plato, Trans., by B. Jowett, 4th edit., 4 Vols., Oxford, 1952.

32 - Rist, J. M., Plotinus, The Road to Reality, Cambridge, 1967.

33 - ———, Epicurus, An Introduction, Cambridge, at The University Press, 1972.

- Robin, L., La Pensée Grecque et les origines de l'espris Scientifique, 1923.

35 - ———, L'Ethique antique, 1938.

36 - Ross, W. D., Plato's theory of Ideas, Oxford, 1951.

37 - Russell, B., A history of western philosophy, London, 1964.

38 - ———, Our Knowledge of External world, London, 1952.

39 - Sambursky, S., Physics of the Stoics, London, 1959.

40 - Schuhl, P. M., Essai sur la Formation de la Pensée Grecque, Paris, 1949.

41 - Taylor, A. E., Socrates, London, 1933.

42 - ———, Plato, The man α his work, London, 1948.

43 - Wheelwright, P., Heraclitus, Oxford, 1959.

44 - Whittaker, T. The Néo - Platonists, 2nd. edit., U. S. A. 1970.

45 - Xenophone, Memorabilia, with an English translation, By E. C. Marchant, London, Harvard University Press, 1965.

46 - Zeller, E., Outlines of the history of Greek Philosophy, Translated, By L. R. Palmer, Dover Publications Inc, New - York.

دوائر معارف

1 - Encyclopaedia of Religion α Ethics by J. Hastings, New - York, Charles Scribner's Sons.

2 - Encyclopaedia Britannica, Vol. 18, William Benton, Chicago, London α Toronto, U. S. A. 1961.

الفهرس

الإهداء ٧
مقدمة ٩

الفصل الأول

الطبيعيون الأوائل وظهور العلم الطبيعي

أولاً: طاليس ١٧
١ ـ الماء هو الجوهر الأوحد للأشياء جميعاً ١٩
٢ ـ العالم مليء بالآلهة ٢٠
ثانياً: انكسمندريس ٢١
١ ـ تفسير الوجود أو العالم الخارجي ٢٢
٢ ـ خلق العالم وتكوين الأحياء ٢٥
٣ ـ تعقيب ٢٦
ثالثاً: انكسيمانس ٢٧
١ ـ أصل الأشياء ٢٨
٢ ـ آراؤه الفلكية ٣٠
٣ ـ تعقيب ٣٠

الفصل الثاني

المدرسة الفيثاغورية وظهور العلم الرياضي

مقدمة ٣٥
أولاً: تعاليمهم الروحية ونزعتهم الدينية الإشراقية ٤٠
١ ـ تناسخ الأرواح ٤٢

٢ ـ النفس ٤٣
ثانياً: تفسير الوجود ٤٥
ثالثاً: الأخلاق والفن ٤٧
رابعاً: العالم ٤٩
خامساً العلوم عند الفيثاغوريين ٤٩
الرياضيات (الحساب والهندسة) ٤٩
الموسيقى ٥٢
الطب ٥٣
الفلك ٥٥
تعقيب ٥٧

الفصل الثالث

هرقليطس والمدرسة الأيلية

أولاً: هرقليطس ٦١
١ ـ حياته ومؤلفاته ٦١
٢ ـ هرقليطس بين النزعة المادية والإتجاه الصوفي ٦٤
٣ ـ فلسفة هرقليطس ٦٥
(أ) التفسير المستمر والصيرورة (السيلان الدائم) ٦٥
(ب) صراع الأضداد وإئتلافها ٦٧
(جـ) النار كمقـوم مادي للأشياء ٦٩
(د) النفس الإنسانية ٧٣
(هـ) النزعة الدينية والأخلاقية لدى هرقليطس ٧٤
(و) اللوغوس ٧٩
(ي) المعرفة ٨٢
تعقيب ٨٣

المدرسة الإيلية والتفسير المتيافيزيقي للوجود

«نشأة ما بعد الطبيعة» (العلم الميتافيزيقي)

ـ اكسانوفان (٥٧٠/٤٨٠ ق. م) ٨٥

١ ـ حياته ٨٥
٢ ـ آراؤه الدينية والفلسفية ٨٨
٣ ـ آراؤه الطبيعية ٨٩
ـ بارمنيدس (٥٤٠ ـ ؟) ٩١
١ ـ حياته وأعماله ٩١
٢ ـ مذهبة الفلسفي ٩٢
(أ) نظرية الوجود عند بارمنيدس ٩٤
(ب) المعرفة لدى بارمنيدس: التمييز بين الحس والعقل ... ٩٦
(ج) بارمنيدس بين المادية والمثالية ٩٦
(د) تعقيب ٩٨
ـ زينون الإيلي (٤٩٠/٤٢٠ ق. م.) ١٠٠
ـ حياته وأعماله ١٠٠
أولاً: حجج زينون لنفي الكثرة أو التعدد ١٠٢
ثانياً: حجج زينون لنفي الحركة أو التغير ١٠٣
١ ـ حجة القسمة الثنائية ١٠٣
٢ ـ حجة أخيل والسلحفاة ١٠٣
٣ ـ حجة السهم ١٠٣
٤ ـ حجة الملعب ١٠٤
ـ تعقيب ١٠٧
ـ مليسوس (٤٤٠/ ؟) ١٠٧
خصائص الوجود ١٠٨
ـ تعقيب ١١٠

الفصل الرابع

الطبيعيون المتأخرون والذريون (عود إلى العلم الطبيعي)

مقدمة ١١٥
أولاً: انباذوقليس (٤٩٥/ ٤٣٥ ق. م) ١١٥
١ ـ حياته وأعماله ١١٥

٢ ـ آراؤه ١١٩
(أ) نظرية الأصول الأربعة ١١٩
(ب) تفسير الحركة: المحبة والكراهية ١٢١
(جـ) نشأة العالم ١٢٣
(د) نظريته في أصل الأحياء ١٢٣
(هـ) الإدراك الحسي ١٢٥
(و) الجوانب الأخلاقية لدى انباذوقليس ١٢٧
(ز) المعرفة عند انباذوقليس ١٢٩
ـ تعقيب ١٣٠
ثانياً: انكساغوراس (٥٠٠/٤٢٨) ١٣٢
١ ـ أصل الموجودات: البذور ١٢٣
٢ ـ مصدر الحركة: النوس (العقل) ١٣٥
٣ ـ آراؤه الفلكية ١٤٠
٤ ـ المعرفة والإدراك الحسي لدى أنكساغوراس ١٤١
٥ ـ المذهب الديني عند أنكساغوراس ١٤١
٦ ـ تعقيب ١٤٢
ـ المدرسة الذرية ومذهب الجوهر الفرد ١٤٣
١ ـ لوقيبوس ١٤٣
ـ حياته وأعماله ١٤٣
ـ مذهبه ١٤٤
(أ) الذرات والخلاء ١٤٤
(ب) نشأة العالم ١٤٦
٢ ـ ديمقريطس (٤٧٠/٣٦١) ١٤٧
ـ حياته وأعماله ١٤٧
ـ مذهبه الفلسفي ١٩
(أ) نظرية الجوهر الفرد ومصادرها ١٤٩
(ب) حركة الذرات ١٥٢

(جـ) مصادر مذهب الجوهر الفرد (الذرات) ١٥٣
(د) ديمقريطس بين الجبرية والآلية ١٥٤
(هـ) نشأة العالم والكائنات الحية ١٥٤
(و) الإدراك الحسي ١٥٥
(ي) الأخلاق ١٥٦
(ز) آراء ديمقريطس الرياضية والفلكية ١٥٨
ـ تعقيب ١٦٠

الفصل الخامس

السوفسطائيون وعصر التنوير في الحضارة اليونانية

أولاً: في التعريف بالحركة السوفسطائية ١٦٥
ثانياً: عوامل نشأة الحركة السوفسطائية ١٧١
١ ـ العوامل الفكرية ١٧١
٢ ـ العوامل السياسية ١٧٢
٣ ـ العوامل الدينية ١٧٣
٤ ـ العوامل الإجتماعية ١٧٣
ثالثاً: أعلام السوفسطائيين ١٧٤
١ ـ بروتاغوراس (٤٩٠/٤٢٠) ١٧٤
ـ حياته وأعماله ١٧٤
ـ آراؤه ١٧٨
ـ تعقيب ١٨٣
٢ ـ جورجياس وتلاميذه: (كاليكليس، الكيداماس الإيلي) ... ١٨٤
ـ حياته وأعماله ١٨٤
ـ آراؤه ١٨٦
(أ) في الوجود والمعرفة ١٨٦
(ب) في الخطابة ونظرية الحق للأقوى ١٨٨
ـ تعقيب ١٩١
٣ ـ بروديكوس ١٩١

ـ حياته وأعماله ١٩١

ـ آراؤه ١٩٣

(أ) موقفه من الألوهية (نظريته في أصل الدين وتطوره) ... ١٩٣

(ب) آراؤه في مجال اللغويات والنقد ١٩٤

٤ ـ هيبياس ١٩٤

ـ تعريفات الجمال كما وردت في محاورة (هيبياس الأكبر) لأفلاطون ١٩٦

ـ دراسته لتاريخ الحضارة في (انساب الشعوب) ١٩٦

ـ تعقيب ١٩٦

رابعاً: السوفسطائيون في ميزان النقد ١٩٧

الفصل السادس
سقراط
(شهيد الكلمة وحرية الرأي في المجتمع الأثيني)

أولاً: تمهيد ٢٠٣

ثانياً: مذهبه الفلسفي ٢٠٧

١ ـ اهتمامه بالعلم الطبيعي ١٠٧

٢ ـ فكرة الماهيات أو المعاني الثابتة ٢٠٩

٣ ـ النفس الإنسانية ٢١٠

ـ الفضيلة ٢١١

٥ ـ موقفه من الدين والألوهية ٢١٥

٦ ـ الجوانب السياسية عند سقراط ٢١٦

ثالثاً: المنهج السقراطي: التهكم والتوليد ٢١٨

(أ) مرحلة التهكم ٢١٨

(ب) مرحلة التوليد ٢١٩

رابعاً: محاكمته وإعدامه ٢٢٠

خامساً: تعقيب ٢٢٦

الفصل السابع
فلسفة أفلاطون

أولاً: حياته وعصره وأعماله ومصادر فلسفته ٢٢٩

- حياته وعصره ٢٢٩
- أعماله ٢٣٤
- مصادر فلسفته ٢٣٧
- مذهبه الفلسفي ٢٣٨

- المبحث الأول: الجدل الصاعد ونظرية المعرفة ٢٣٨
- المبحث الثاني: نظرية الصور (المثل) ٢٤٧
- المبحث الثالث: النفس الإنسانية ٢٥٣
- المبحث الرابع: السياسة عند أفلاطون ٢٥٨

المصادر والمراجع العربية ٢٦٧

المصادر والمراجع الأجنبية ٢٧١

